Manuel García Pelayo

Mitos y símbolos políticos

Ensayistas de Hoy

LA imagen mítica ha tenido excepcional importancia en la política de nuestro tiempo. Por ello, la ciencia política necesita acoger entre sus tareas el estudio de los símbolos como modo de expresión de una conciencia mítica y como componentes, en grado más o menos intenso y extenso, de la unidad y la tensión políticas. Es una interesante y fecunda novedad la aplicación a este campo, de categorías que no proceden del pensamiento racional.

taurus

MANUEL GARCIA-PELAYO

MITOS Y SIMBOLOS POLITICOS

TAURUS
MADRID

Claudio Coello, 69 B.—MADRID-1
Núm. de Reg.: 2.544/64 - Depósito Legal: M. 16.351-1964

Reunimos en el presente volumen varios estudios en torno a la mitología y simbología políticas, algunos anteriormente publicados en revistas, pero que han sido sometidos a reelaboración. Aunque referidos a temas particulares, se desarrollan dentro de cada uno de ellos consideraciones generales sobre la conciencia política mítica— que representa la aplicación al campo de las ideas y creencias políticas de categorías ajenas al pensamiento racional—y sobre el mito político en sentido riguroso, generado por la conexión entre las formas del pensamiento mítico y ciertas situaciones histórico-sociales. En todos los trabajos, y especialmente en uno de ellos, nos referimos a la importancia del estudio de las formas míticas para la teoría política, lo que nos releva de insistir aquí sobre el tema.

M. G-P.

Instituto de Estudios Políticos.
Universidad Central de Venezuela.
Caracas.

EL REINO FELIZ DE LOS TIEMPOS FINALES

I. INTRODUCCION

1. *Sobre el interés por los mitos*

El primero, que yo sepa, que utilizó los mitos para esclarecer la realidad social y política fue Juan Bautista Vico (1668-1744), pero en éste, como en los restantes aspectos de su genio, Vico fue un caso aislado dentro del pensamiento de su tiempo, ya que para las ideas de la Ilustración el mito es, todo lo más, graciosa fábula, divertida superchería o bella superstición a la que no se puede tomar en serio en la época de la razón y de las luces. El romanticismo alemán fue mucho más sensible para los aspectos irracionales del hombre y de la cultura, y algunos de sus representantes desarrollaron una aguda sensibilidad y, a veces, una exagerada estimación del mito. Pero el romanticismo alemán fue una brillante llamarada destinada a apagarse (aunque para renacer más tarde) ante el sistema de Hegel y el positivismo. El positivismo, sin embargo, al dar dignidad histórica a los distintos estadios del desarrollo de la cultura, provocó el estudio del mito como forma mental de los pueblos primitivos, y amplió, por tanto, su horizonte hasta entonces limitado a los mitos clásicos.

No podemos detenernos aquí en historiar las distintas vías y circunstancias a través de las cuales renace el interés por el mito en el último tercio del siglo XIX. Diremos solamente

que tras las interpretaciones naturalistas, para las cuales el mito se originaba y centraba en torno a la explicación de un fenómeno natural, comenzó a dominar una concepción que, cualquiera que fuera su criterio respecto a la estructura del pensamiento mítico, le asignaba una función de integración social. Tal es, por ejemplo, la posición de Levy-Bruhl, de Durkheim, de Malinowsky y de Mircea Eliade, por no citar más que nombres de primer rango. Por otra parte, no sólo el estudio de los pueblos primitivos sino también el de las culturas superiores antiguas, reveló que la vida social de tales civilizaciones es ininteligible sin la previa comprensión de sus mitos. Mito y forma social se revelaron, pues, para ciertas culturas como dimensiones inseparables de una misma realidad.

Fue mérito indudable de Georges Sorel —no siempre reconocido y a menudo desconocido— señalar la importancia de la imagen mítica en la política de nuestro tiempo, con lo que queda dicho que tal imagen no es exclusiva del mundo antiguo o de los pueblos primitivos, sino que también manifiesta su vigor en el presente. Los puntos de vista de Sorel, unidos a la trivialización de los de otros pensadores como Pareto y Nietzsche, no sólo abrieron vía a la comprensión de la dimensión política del mito, sino también a su explotación, de modo que ciertos movimientos de la primera postguerra mundial, como el fascismo y el nacional socialismo, se dispusieron a "fabricar" conscientemente mitos políticos o a transformar en tales ideas de otro orden, a fin de utilizarlos técnicamente como vías de integración política. Por supuesto, una creación racional y deliberadamente calculada para lograr un objetivo no es, propiamente hablando, un mito, pero sí opera como tal respecto a la masa a la que va dirigido.

Tras de dedicar una buena parte de su vida al estudio de las formas míticas de pensamiento, y bajo la experiencia política del período entre las dos guerras, Ernest Cassirer publicó su famoso libro *El mito del Estado,* en el que muestra no sólo la decisiva importancia del mito en los movimientos políticos que han conmovido nuestro tiempo, sino también

su constante presencia en el género humano, aun cuando a menudo y en épocas estables aparezca escondido o soterrado, pero presto a saltar en épocas críticas cuando las formas racionales de vinculación y ordenación social pierden su fortaleza.[1] Por lo demás, ya Hans Schwarz había dicho en 1928: "los mitólogos sustituyen en nuestros días a los historiadores, la verdad mítica tiene precedencia ante la verdad histórica".[2] Palabras que no suscribimos, pero que son significativas.

2. *Objeto de este trabajo*

En el presente trabajo pretendemos mostrar la permanencia, a través de tiempos, culturas y sistemas, de un mitologema político al que designamos como el reino feliz de los tiempos finales. No es ocioso recordar aquí que la autonomía, primero, y, más tarde, la separación de la realidad política con respecto a la religión es un fenómeno no sólo exclusivo, sino, además, relativamente tardío de la cultura occidental, es un fenómeno que sólo comienza a iniciarse en el siglo XIII y que se va afirmando en los siguientes para lograr su manifestación teórica con Maquiavelo y su manifestación institucional mucho después. Por consiguiente, en las expresiones anteriores a la época moderna el mito en cuestión se integra en representaciones de carácter sobrenatural y se simboliza en formas que, al menos en sentido amplio, pueden calificarse de religiosas y a las que forzosamente hemos de hacer referencia. El mismo anhelo de transcendencia a *este* mundo está también presente, aunque más o menos reprimido, en las versiones modernas que, por otra parte, buscan para su expresión formas de pensamiento de general aceptación en nuestra época, es decir, conceptos y representaciones más o menos científicos o filosóficos, pero con intención de transcender y transcendiendo efectivamente a tal carácter. En resumen, en las versiones antiguas se tiende a descender de la

---

1 Cassirer, *El mito del Estado* (México: 1947), pág. 331.
2 Cit. por J. Neurohr, *Der Mythos vom Dritten Reich* (Stuttgart: 1957), pág. 24.

concepción religiosa a la realidad política; en las actuales se tiende a elevar un mundo ideológico, provocado por la realidad política y construido sobre ella, a una fe que se pretende sea religiosamente sentida y que opere como un *Ersatz* de la religión. Finalmente, deseamos advertir que en el presente trabajo no tratamos de construir una historia de las formas del mito en cuestión, sino de ordenar cronológicamente ciertos testimonios de su manifestación.

3. *Formulación del mito del reino*

Con los riesgos inherentes a todo intento de esquematización, acrecidos cuando se trata de un mito, y dando de lado a las imágenes en que se manifiesta, que son, justamente, lo que constituye la belleza de las formas míticas, podemos describir el mito del reino feliz del final de los tiempos del modo siguiente:

La época presente es un tiempo de inseguridad, de injusticia, de miseria y de angustia. Que no se produzca del todo la perdición puede deberse a dos especies de motivos: 1) a que las fuerzas del bien, de la justicia, de la verdad, etc., en una palabra, los poderes y las energías constructoras, mantienen una lucha tenaz contra sus antagonistas, el mal, la injusticia, el error, etc., es decir, contra las fuerzas demoníacas o, lo que es lo mismo, destructoras; ó 2) a que a última hora se manifestará una especie de milagro que evitará la consumación de la destrucción. En todo caso, al final del tiempo vendrá un reino feliz en el que la humanidad se verá libre de los problemas que le agobian, un reino en el que regirá la justicia y, por ella, la paz, en el que habrá prosperidad económica y en el que la angustia desaparecerá de los corazones. En una palabra, un orden coincidente con el hombre, y en el que, por tanto, éste se sentirá feliz.

En las concepciones religiosas del mito, el nuevo reino supone una unión de lo natural y de lo sobrenatural, integrándose así en un acontecimiento cósmico en el que la transformación social va unida a una transformación en la naturaleza

debida a la intervención de una fuerza celeste. En las concepciones seculares se mantiene la idea de la unidad de sociedad y de naturaleza, pero no, naturalmente, por una intervención celeste, sino por haberse encontrado el justo orden de adecuación entre ambos términos o porque la nueva organización de la sociedad permite el total dominio del orden natural, la fértil explotación de sus riquezas y el pleno aprovechamiento de sus posibilidades por parte del hombre. Mas, en todo caso, se cancela también la oposición o el desequilibrio entre ambos términos.

Como hemos dicho, el reino final tendrá lugar al fin del tiempo o, al menos, al fin de *este* tiempo y será, por tanto, la forma socio-política de un nuevo *eón*. Pero antes del reino final y en el paso de la historia a la suprahistoria o de este *eón* al otro, habrá una catástrofe en medio de una lucha auténticamente tremenda, de la que saldrán victoriosas las fuerzas que establecerán el nuevo reino ayudadas, en las concepciones sacras del mito, por las fuerzas sobrenaturales y, en las concepciones modernas, por las irresistibles leyes históricas. Será una lucha terrible, pero "es la lucha final". El mito implica, pues, una concepción escatológica. Y como toda lucha patética necesita un caudillo, va unido a la idea de un salvador que aparecerá o reaparecerá al fin de los tiempos. El reino tendrá carácter ecuménico, es decir, abarcará a todos los hombres y se extenderá a toda la tierra. Y como sucede al fin de la historia y como algo que la llena y justifica, representa la unidad de la plenitud de las gentes, de la plenitud del espacio y de la plenitud de los tiempos.

Si, como es frecuente, el mito en cuestión va unido a una concepción degenerativa de la historia, entonces la situación presente aparece como la negación de la edad de oro de los tiempos originarios, y el reino final se manifiesta como una vuelta a dicha edad, es decir, como el cierre de un ciclo. Pero puede también manifestarse en el cuadro de una concepción progresiva lineal de la historia. En todo caso, aun dentro de la idea cíclica, el mito del reino implica la imagen de la

historia como progreso, puesto que ésta camina necesariamente, es decir, progresa hacia el *eón* final.

II. *Formas del mito*

1. *El Cakravartin o "el que gira la rueda"*[3]

Como respuesta al fraccionamiento del actual espacio de la India en una pluralidad de reinos desangrados por las guerras, se desenvolvió el mito —ya originado en los tiempos pre-arios— de un monarca salvador, que reduciendo todos los pueblos a unidad política les daría un régimen de paz y de bienestar. El mito sufrió diversas transformaciones y adiciones en función del tiempo, de los movimientos religiosos y de los pueblos que ocuparon la India, pero, ya elaborado, era, en sustancia, lo siguiente:

Un día nacerá un hombre, recognoscible por ciertas señales de su cuerpo y de su alma como llamado a ser el rey universal de la paz, que pondrá fin a las guerras entre los reinos particulares. La presencia de lo sobrenatural, ya manifestada en las señales, se ratifica en cuanto que el momento de iniciar su misión le será indicado por la aparición en el cielo de una rueda o círculo radial *(cakra)* que, poniéndose en movimiento, precederá al rey y le guiará en sus campañas. Pero sólo el *cakravartin* es capaz de originar el movimiento de la rueda. Su fuerza moral, su enorme virtud y talento, le dan un poder irresistible y, uno tras otro, van cayendo todos los reinos dilatándose su poder hasta los horizontes más lejanos y hacia los cuatro puntos cardinales, y estableciéndose así el imperio universal de la paz y de la virtud. Cuando el mito se conexionó con el budismo, la misión del *cakravartin* fue

---

[3] Véase sobre el tema: H. Zimmer, *Philosophies of India* (New York: 1956), págs. 127 y ss. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven: 1942). H. von Glassenapp: *Die Religionen Indiens* (Stuttgart: 1943), págs. 199 y 247. Para textos, véase Müller, *Sacred Books of the East* buscando en el índice alfabético bajo *kacravartin*. Véanse también las fuentes citadas por Zimmer.

imaginada como la realización en el orden secular de la renovación universal que Buda estaba llamado a cumplir en el orden espiritual. Siete atributos acompañan al monarca: 1) la rueda, símbolo de variadas significaciones, pues, ante todo, significa al sol y, con ello, la luz, la vida y el ojo que cuida y vigila a todos; significa también el círculo de las altas montañas que, más allá del océano, rodean al mundo, y, por tanto, la universalidad; pero significa no menos la unidad, puesto que sus radios se centran en un punto, así como la concentración psíquica; y, en fin, viene a tener en el orden histórico función homóloga a la de la estrella polar en el orden astral; sólo el *cakravartin* puede ser el eje que mueva esta rueda en la que se unifican el orden del cielo y de la tierra, el orden cósmico y el orden político; 2) el divino elefante blanco que, junto con 3), el "caballo blanco como la leche", llevan al monarca universal a través del firmamento en sus campañas y viajes; 4) la piedra mágica que convierte la noche en día y que, realizando cualquier deseo, significa la omnipotencia; 5) la perfecta reina sin tacha física ni moral, arquetipo de belleza y virtud, y cuyo cuerpo es cálido en tiempo frío y fresco en tiempo caluroso; 6) el perfecto ministro de hacienda, siempre con recursos, y 7) el perfecto general en jefe, siempre victorioso.

En éste como en otros casos, el mito sirvió de cobertura ideológica para ciertos monarcas que dominando a los pueblos no precisamente por la fuerza moral, sino por la violencia de las armas, asumieron la denominación de *cakravartin,* que se convirtió así en un título equivalente al de emperador o rey de reyes.

2. *El triunfo de Ahuramazda*[4]

El mito del reino final tuvo una importancia de primer orden en las concepciones religiosas del zoroastrismo. Según

---

[4] R. P. Masani, *Le Zoroastrisme* (París: 1939), en especial capítulos X y XI. H. Von Glasenapp, *Die Nichtchristlichen Religionen*

esta religión, la unidad preexistente a la creación, unidad personificada en Ahuramazda, se dividió, una vez creado el mundo, en el principio del bien y de la concordia, personificado en Spentamainyo y en el del mal y de la discordia, personificado en Angramainyo (más tarde llamado Ariman). La historia entera de la creación transcurre en cuatro *eones* de a 3.000 años cada uno, es decir, en 12.000 años. Primero fueron creados un hombre y un animal arquetípicos y originarios, que en el tercer *eón* fueron matados por Ariman, pero de cuya semilla nació la primera pareja humana y, con ella, el género humano. A partir de ahora comienza la gran lucha entre el bien y el mal tanto en el interior de cada hombre como en la sociedad, que debe ser mejorada y ordenada según la justicia y la paz, tratando de aproximarse a la pureza primitiva de las cosas.

Para ayudar a esta constante lucha, Ahuramazda envía, a partir del cuarto *eón*, ciertos salvadores que impiden que todo se hunda e introducen mejoras transitorias en la creación. Al fin de los tiempos, el último de los salvadores vencerá definitivamente al dragón—simbolización del espíritu maligno—y entonces no sólo habrá una salvación individual sino también una salvación social. Se llevará a cabo la unidad de la humanidad fundada sobre el amor recíproco y de la que, por tanto, desaparecerá el miedo y siendo esta unión de la humanidad un reflejo de la unidad divina se convierte en vía de integración con Dios. Se inaugurará un orden suprahistórico en el que el mundo será perfecto, pues no habrá cambio ni mortalidad, desaparecerán la corrupción y la descomposición, serán excluidos el mal, la mentira y las malas costumbres, se introducirá el buen hablar, desaparecerán el hambre y la sed,

---

(Frankfurt: 1957), págs. 288 y ss. E. Herzfeld, *Zoroaster and his World* (Princeton: 1947), t. I, págs. 293 y ss. R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: 1961). Sobre la función político ideológica del zoroastrismo, véase entre otros: E. Voegelin, *Order and History* (Louisiana University Press 1956), t. I, págs. 146 y ss.



El Cakravartin con sus símbolos y atributos. Relieve de Jaggayyapeta. Siglo I a. de C.

LÁMINA I.

resucitarán los muertos, y los vivos compartirán la inmortalidad.[5]

Si no el reino feliz, sí el principio dualista que es su supuesto, actuó muy enérgica y claramente como ideología del Imperio aquemenida (530-320 a. J.). La población sedentaria del oriente iranio estaba expuesta a las incursiones y pillaje de los pueblos nómadas que vivían sobre las fronteras, lo que contribuyó a formar la creencia de que el Imperio iranio encarnaba políticamente el principio personificado por Spentamainyo, es decir, la verdad, el bien, la luz y la justicia, mientras que los países enemigos encarnaban los principios contrarios. En consecuencia, el triunfo universal del imperio iranio significaría un paso decisivo, si no definitivo, hacia la integración de todos los pueblos y de todo el espacio en el buen reino de Ahuramazda.

3. *El León de Judea*

Los historiadores de las religiones admiten hoy el indudable influjo de las concepciones iranias sobre la escatología judía. En todo caso, cuando los hebreos perdieron su independencia política y pasaron a situación de servidumbre bajo otros pueblos, surgió en ellos la firme esperanza en que Yavé los establecería en un nuevo reino. Sobre cómo iba a ser este reino hubo distintas versiones.[6] Para unos suponía una renovación cósmica tras de la cual se restauraría el paraíso en el que el hombre viviría en paz con Dios, consigo mismo, con sus semejantes y con el mundo natural, rodeado de una tierra que daría espontáneamente sus frutos, y en la que "el lobo y el cordero serán apacentados juntos y el león comerá paja como el buey", dice Isaías

---

[5] Véase los textos (en alemán) en K. F. Geldner, *Die Zoroastrische Religion* (*Das Avesta*) (Tübingen: 1926), págs. 45 y ss., de donde los hemos tomado. En inglés, véanse los tomos XXIII y XXXI de M. Müller, *Sacred Books of the East.*

[6] Véase un resumen en el artículo *Kingdom of God,* en el *Dictionary of the Bible,* dirigido por J. Hastings.

(65,25), como símbolo de paz y de ausencia del espíritu de discordia. Otras versiones no consideran necesaria una restauración cósmica pero sí moral, de tal modo que si no hay que fundir de nuevo cielos y tierra sí hay que hacer un hombre nuevo que lleve la Ley dada en las entrañas y escrita en el corazón.

Pero estas y otras ideas del reino, de tipo estricta o preponderantemente religioso, sufrieron un proceso de politización como respuesta a la servidumbre política del pueblo judío, dando lugar a la literatura apocalíptica propiamente dicha frente a la mesiánica que la había precedido.[7] En este sentido, ya Daniel (s. II a. J.), en su famoso libro, compuesto al hilo de la revuelta de los Macabeos, dio a conocer su visión de los cuatro imperios—llamada a tener enorme influjo en las concepciones medievales—a los que seguiría un quinto imperio universal y eterno. La politización se hizo más intensa como resultado de la oposición al mesianismo político romano, manifestándose, sobre todo, en los Apocalipsis de Esdras y Baruch decididamente orientados contra

[7] La literatura apocalíptica, según W. Nigg (*Das ewige Reich*, Zürich, 1954, págs. 14 y ss.), se caracteriza entre otros por los siguientes rasgos: está separada del mesianismo, propiamente dicho, por el exilio; parte del supuesto de la caducidad de este mundo, pero también de que no es éste el único mundo, pues «el Altísimo no ha creado uno, sino dos *eones*», dice el Apocalipsis de Esdras; como expresión de una voluntad orientada hacia el futuro, vive en ella una fuerza revolucionaria; se trata de una literatura secreta que sólo se aclara si se pone en relación con la política del tiempo y, sin dar a la comparación más valor que el analógico, puede compararse a los panfletos revolucionarios de nuestro tiempo; documenta el nacimiento de un nuevo espíritu del mundo y en este sentido puede ser llamada literatura primordial; al final de este tiempo y al alba del nuevo *eon* hay una justicia no sólo terrenal, sino también cósmica, pues en el paso del viejo al nuevo orden hay una unión indestructible de momentos terrenales y trascendentales; expresada en símbolos e imágenes cuenta siempre con un signo que anuncia las últimas cosas: «Yo te mostraré un signo claro para que puedas reconocer que ha venido el fin de todas las cosas de la tierra», dice la sibila del Libro de Enoc.

Roma.[8] Según el primero, vendrá el León de Judea (personificación del Mesías) a cuyo rugido se abrasará el Aguila, es decir, Roma, y bajo la dominación de Israel unificada se establecerá el reino de la paz y de la justicia. Según la imagen de Baruch, después de la peor de las servidumbres bajo el peor de los imperios, los judíos vencerán al ejército romano a cuyo emperador conducirán encadenado al sagrado Monte de Sión donde le darán muerte. Aniquilados o reducidos a servidumbre los pueblos que oprimieron a Israel, se establecerá un reino del que estarán ausentes la enfermedad, el dolor, la muerte prematura y otros males, y donde reinarán la concordia, la justicia, la felicidad y la abundancia.

En todo caso, la instauración del nuevo reino será precedida por una lucha tremenda y final, en la que los hebreos pelearán ayudados por legiones angélicas, y que en alguna ocasión es imaginada con arreglo a los métodos de combate del ejército romano, lo que es bien expresivo de su politización. La lucha y la marcha hacia el nuevo *eón* serán conducidas por un intermediario entre Dios y los hombres, normalmente por un ungido del Señor, o sea, dicho en hebreo, por un Mesías y, dicho en griego, por un Cristo. En las versiones rigurosamente politizadas, se estima que el nuevo reino puede ser establecido por una revuelta armada y por unos caudillos que, sin ser divinos, estén divinamente inspirados y que, sin sustituir la intervención divina, la precipiten.

---

8 Los textos de los Apocalipsis en cuestión han sido publicados en inglés por R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: 1913), Esdras, XI-XIII, págs. 608-19; Baruch, en esp. XXIX, págs. 499 y ss. No hay que confundir al Esdras y Baruch de los Apocalipsis con los autores de los libros del mismo nombre en el Antiguo Testamento. Es un rasgo de la literatura apocalíptica judía que sus autores se oculten tras nombres de profetas bíblicos como si quisieran volver al auténtico espíritu de los profetas del pasado. Ver sobre el asunto Staufer, *Jerusalem und Rom* (Berna: 1957), págs. 40 y ss.; este libro se oeupa del tema de la oposición teológico-política entre el mundo romano, el judío y el cristiano.

La historia del pueblo judío después de su dispersión muestra patentemente la eficacia integradora de la creencia en la promesa del reino, pues ha sido tal creencia uno de los factores principales—ideológicamente el principal—para mantener su coherencia y estructura comunitaria, uniendo lo que el tiempo y el espacio habían separado o dispersado. Pero antes de su diáspora fue también la creencia en el reino lo que generó la capacidad moral y militar de la resistencia del pueblo judío frente a Roma. En el marco de tal creencia tuvo lugar la venida y la muerte de Jesucristo. Y todavía después de Cristo, las versiones politizadas del reino inspiraron varios movimientos insurreccionales, el último de los cuales, en 132, puso fin a la esperanza de establecer el reino por vía insurreccional, pero no a la esperanza de que vendría el reino que, como hemos visto, mantuvo la unidad judía en medio de un mundo hostil.

4. *Roma, revelación del poder divino en la historia*[9]

Las versiones politizadas de los Apocalipsis de Esdras y de Baruch estaban dialécticamente relacionadas con las pretensiones romanas de establecer, no solamente un imperio universal sino también una era feliz que cerraría la historia, reproduciendo así el tema arquetípico de la plenitud de las gentes, del espacio y de los tiempos.

Como consecuencia del contacto romano con los pueblos helenísticos se abrió paso la idea de que Roma constituía la revelación del poder divino en la historia, con lo que el mito del reino final se politiza definitivamente al ser encarnado por una potencia política. Versiones concretas de tal mito son los fragmentos de las sibilas, el *Carmen Saeculare* de Horacio y, sobre todo, la égloga VI de Virgilio. Según estos testimonios ha terminado la época caduca y comienza la época de los grandes siglos o edad de oro, en la que, borrándose los vestigios de la maldad, Roma dic-

[9] Vid. *El mito de Roma* incluído en el presente volumen.

tará leyes a todo el universo y engendrará hijos iguales a los dioses. De nuevo florecerán la fe, la paz, el pudor y la virtud antiguas. La tierra se verá libre de temores perpetuos y se acabarán los animales dañinos y las malas hierbas. Reinará una gran prosperidad económica pues las ubres de las cabras estarán henchidas de leche, la tierra será fértil sin el esfuerzo del cultivo, las encinas sudarán miel, la lana saldrá teñida del vellón de los carneros y el mercader abandonará la (terrible) mar.[10]

Mas este reino definitivo y feliz sólo podía realizarse a través de una intervención sobrenatural a la que, también por influjo oriental, se la concibió en forma de un emperador salvador en el que se fundirían el cielo y la tierra. La salvación del mundo radicaba ciertamente en la política, pero, rebasando las fuerzas de un político ordinario, sólo podía llevarse a cabo por un estadista de naturaleza divina, por un héroe, en el sentido griego del vocablo, por un dios manifiesto—*epiphanes*—, en el sentido helenístico. Las inscripciones de las monedas imperiales—y téngase en cuenta que la moneda romana no era sólo un medio de pago sino también, a través de sus figuras y leyendas, un medio de propaganda política[11]— nos muestran a los emperadores como portadores de estas esperanzas salvadoras, a través de títulos como "Salvador del género humano", "Guía de la Fortuna", "Tiempos de Felicidad", "Restituye los tiempos", es decir, vuelve a los buenos y originarios tiempos; "Conservador de la vida sempiterna", "Viene el Esperado", "Trae la Luz Eterna", etc.

Ya estas inscripciones nos indican que el reino feliz no era sólo considerado como algo que se esperaba para el futuro, sino también como algo dado en el presente y, en efecto, en más de un testimonio, el Imperio romano se ma-

---

10 Virgilio, Egloga IV, 4-10; Horacio, *Carmen Saeculare*, 10 y ss.

11 Sobre la significación de las monedas como medio de propaganda política, Stauffer, *Christus und die Caesaren*. Hamburg: 1952. y C. Vermeule, *The Goddes Roma in the Art of the Roman Empire*. Cambridge (Mass.), 1959.

nifiesta a algunos contemporáneos como la realización de la edad dorada sobre la tierra, del mismo modo que en nuestros días se ha hablado de paraísos democráticos o soviéticos. Valga como testimonio, entre otros que podrían citarse, este fragmento de un decreto de Halicarnaso (hacia el siglo I a. J.): "hay paz en la tierra y en la mar, las ciudades florecen en la obediencia a la ley y en la concordia y prosperidad; hay culminación y abundancia de todos los bienes, de radiantes esperanzas para el futuro y de alegrías para el presente". [12]

5. *El comienzo de la idea del milenio*

La extensión a que ha de limitarse este trabajo no permite entrar en el tema del enfrentamiento del mito romano y de la creencia cristiana en el reino. Sólo diremos que, precisamente ante una moneda romana, Jesús da un no rotundo al falso mesianismo político y que, separando los términos unidos en el denario—el emperador deificado y una inscripción relativa a su deificación [13]—, distingue entre el reino de Dios y el reino del César, y abre vía a una de las tensiones capitales que han dominado la historia de occidente. El futuro reino tendrá naturaleza puramente espiritual y sólo se manifestará con la segunda venida de Cristo que, entre tanto, es concebido como el *imperator* invisible de la *militia christiana* visible que pelea para abrir la vía al reino eterno y que está llamada a obtener la victoria en la lucha final que cerrará los tiempos. [14]

Pero el Apocalipsis de San Juan, recogiendo antiguas tradiciones judías, desarrolla la idea chialista o del milenio, es decir, de un reino de mil años (no entendido como número aritmético, sino como símbolo de la perfecta situa-

---

[12] Vid. el texto en Barker, *From Alexander to Constantine.* Oxford: 1956, pág. 213.

[13] Stauffer, *Christus*, págs. 134 y ss.

[14] Vid. sobre el asunto: Peterson, «Christus als Imperator» en *Theologische Traktate.* (München: 1951), pág. 151.

ción terrena) en el que Cristo reinará con los mártires sobre la tierra; después, se soltará de nuevo al demonio y, a continuación, tendrá lugar la segunda resurrección de Cristo, el Juicio Final y el establecimiento definitivo del reino de Dios. La creencia en cuestión, aunque sujeta a variaciones de detalle, cobró gran expansión, a lo largo del siglo II, no sólo entre las masas populares sino también entre cristianos cultos como Tertuliano, Ireneo y Lactancio, que no se satisfacían con el reino intemporal, sino que, antes del mismo, anhelaban un reino en esta tierra que compensara el resentimiento generado por la persecución.

A título de ejemplo resumimos la imagen de Lactancio,[15] "el Cicerón cristiano", quien integra la oposición a Roma en su visión del milenio y en la que, por tanto, está muy presente, al menos negativamente, el momento político concreto. Se aproxima el fin de este mundo en medio de terribles desgracias y conmociones. Roma, que algunos consideran eterna, desaparecerá—pues lo que construyó el hombre puede ser destruido por el hombre—, la magnitud de su caída será tan inmensa como su grandeza, el poder romano pasará a Asia, y occidente, por tanto, caerá bajo la servidumbre de oriente. Todo ello transcurrirá dentro de un tétrico marco universal, de manera que cuando el mundo se aproxime a su fin la maldad dominará por doquier, no habrá justicia, ni fidelidad, ni paz, ni verdad; la violencia y la osadía afirmarán su imperio, nadie tendrá más propiedad que la que pueda adquirir y defender con su puño, se desconocerá la piedad hacia los débiles y el mundo será sacudido por guerras externas, civiles y entre generaciones. Nuevos reinos se repartirán la tierra, pero uno más poderoso se hará con todo el poder. Se darán nuevas leyes anulándose las antiguas, y se transformará el nombre y sede del Imperio. Nadie gozará de la alegría de la vida, hasta el punto que los vivos lamentarán su vivir y envidiarán la

[15] Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 15 y 16.

suerte de los muertos. A la destrucción por el fuego y por la espada (símbolos de la violencia política) se unirá la destrucción cósmica. La tierra se hará estéril y el agua se transformará en sangre y hiel. No habrá luz, pues empalidecerá el sol y la luna se coloreará de sangre. Vendrá el Loco (Anticristo) dotado del poder de hacer milagros, y no habrá pausa en la crueldad, de manera que el sueño traerá el temor y el día la infelicidad. Ante la resistencia a ser adorado, matará dos tercios de los hombres y el resto se refugiará en las montañas a donde los perseguirá el tirano.

Los justos, entonces, invocarán la ayuda de Dios y descenderá Cristo con su poder inmenso y rodeado de legiones angélicas. En la cuarta batalla aniquilará a su antagonista y reducirá a servidumbre los pueblos que le seguían. Se establecerá, al fin, el reino de mil años en el que Cristo reinará con todos los justos sobre la tierra en una era de paz y de abundancia, en la que las estrellas irradiarán brillantes, el sol lucirá claro y la luna no tendrá eclipses; las bendiciones de Dios descenderán noche y día, "la tierra producirá todos los frutos sin esfuerzo humano. Las rocas destilarán miel, y manarán fuentes de leche y de vino. Las bestias de los bosques abandonarán el salvajismo y se amansarán; el lobo andará entre los corderos, la ternera con el león, la paloma se asociará con el azor, la serpiente no tendrán veneno; ningún animal beberá de la sangre de otros, pues Dios producirá para todos abundante e inocente alimento". Después de pasados mil años volverá de nuevo el príncipe de las tinieblas, inaugurándose otro período de lucha hasta el establecimiento del eterno reino de Dios.

El mito del milenio—que a lo largo del tiempo se expresó, naturalmente, en muy distintos juegos de imágenes, algunas muy politizadas—dio origen a movimientos político-espirituales, y sirvió de sustentación ideológica a la mayoría de los movimientos populares de rebeldía social durante la edad media y la época de la Reforma.[16]

---

[16] Tanto las distintas versiones del milenio como los movimientos

6. *El último emperador*

Junto al antagonismo a Roma se abrió también paso entre los primeros cristianos una tendencia contraria, es decir, que lejos de concebir al Imperio como obra de la perversidad humana lo concibió como creación de la providencia, destinada a servir de marco político a la expansión del cristianismo. Según esta tendencia, los apóstoles podían caminar a todos los países a través de las calzadas imperiales, bajo la seguridad personal proporcionada por el saludable temor a las legiones y a la *lex* romanas, y, dirigiéndose a todos en una misma lengua, propagar una religión de paz a unas gentes ya preparadas para ello por los hábitos creados por la *pax romana.* A partir de la conversión de Constantino y de la subsiguiente cristianización del Imperio, esta tendencia cobra mucha mayor intensidad. La ecumenidad romana, se afirma, coincide con la cristiana y a la unidad de los hombres bajo un solo Dios corresponde, dice Eusebio de Cesárea, la unidad de los pueblos bajo un emperador. En resumen: cristiano y romano son dos dimensiones de una única realidad como lo son, en sentido contrario, bárbaro y pagano, y el Imperio es ahora concebido como la forma política que tomará el mundo cristiano hasta el fin de los tiempos.

Esta idea es la dominante durante la alta edad media y, en especial, sirve de ideología al Sacro Imperio en el que se continúa idealmente el romano, pues, de acuerdo con tal ideología, mientras haya mundo habrá Imperio. Tal es una de las ideas fundamentales sobre las que se asentará la nueva versión del mito del reino. La otra idea es la contraposición entre la ciudad de Dios y la ciudad del diablo formulada por San Agustín. Como es sabido, en su concepción originaria tales ciudades tienen naturaleza puramente mística. Pero con el agustinismo político, es decir, con la conversión de la idea agustiniana en ideolo-

a que dieron lugar son estudiados en el valioso libro de N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (Fairlawn, N. J.: 1957).

gía, los términos místicos de la ciudad de Dios y de la ciudad del diablo adquieren una versión política concreta: la ciudad de Dios son los pueblos cristianos y la ciudad del diablo los pueblos paganos.

En este marco surge una nueva forma política del mito expresada principalmente en la leyenda del último emperador, originada en Bizancio y en Siria, y que en los siglos VIII y IX penetra en Europa occidental donde se propaga rápida y extensamente. Aunque la leyenda en cuestión presente varias versiones, puede sintetizarse del modo siguiente.[17] El Imperio Romano (medieval) es la forma política del *eón* cristiano, dotado de la misión definida de evangelizar a todo el género humano. El último de los emperadores realizará una campaña victoriosa cuyo resultado será la reducción de todos los pueblos paganos a la fe, la conversión de los judíos a la verdad y la destrucción de los pueblos que resistan. Entonces, terminada la misión del Imperio e instalados los cristianos en Jerusalén, el último de los emperadores ascenderá al Monte del Calvario y devolverá las insignias imperiales a su auténtico y originario poseedor, es decir, a Jesucristo, de quien las había tenido en calidad de vicario para la misión concreta de reducir el género humano a la verdadera fe: "se ha consumado el Imperio", o "aquí cesa el Imperio Romano", dicen los escritos de la época. Ya pueden venir el Anticristo y Cristo, pues ha cesado la batalla histórica y adviene la suprahistórica o marginalmente histórica.

La ascensión al Gólgota para la devolución de las insignias está relacionada no sólo con la antiquísima creencia

[17] Los textos de las principales versiones de la leyenda han sido publicados y estudiados por E. Sackur, *Sibylinische Texte und Forschungen* (Halle: 1989). Muy interesante es la versión del *Ludus de Anticristo* (ed. de F. Wilhelm, s. a., 1930?), donde se contienen incluso las palabras que pronunciará el emperador en el acto de la entrega de las insignias. Me ocupo con más extensión de esta leyenda en mi libro *El Reino de Dios, arquetipo político* (Madrid: 1959).

de que las insignias pertenecen originalmente al cielo,[18] sino también con el mito del "centro", estudiado por Mircea Eliade, es decir, con la creencia de que hay un punto cósmico donde se unen tierra, cielo e infierno y que para los cristianos era, naturalmente, Jerusalén y, en especial, el Gólgota.[19] Y como la entrega de las insignias tiene lugar al final de la historia, resulta que se unen la plenitud del espacio (puesto que Jerusalén es el centro cósmico) con la plenitud de las gentes (puesto que todos forman la comunidad cristiana) y con la plenitud de los tiempos (puesto que se ha colmado la historia). Pero en algunas de las versiones—por ejemplo, en la muy propagada de la sibila tiburtina—entre la victoria del último emperador y la consumación de la historia habrá un glorioso y feliz imperio de paz que durará 112 años, "y en esos días dominará una gran riqueza, la tierra dará con tal profusión sus frutos que la fanega de trigo se venderá por un denario y la medida de aceite o de vino se venderá por un denario".

La creencia en el último emperador sirvió de sustentación ideológica al Imperio, fue aireada por sus propagandistas y utilizada en las polémicas del tiempo, disputando por ejemplo, si el último emperador sería alemán o francés; estuvo muy presente en el espíritu de la cruzada, siendo una de las razones aludidas por el papa Urbano IV para llevar a cabo la empresa, y ecos del mito se encuentran todavía en la España de Carlos V, muy posiblemente como resonancia romántica.[20]

La creencia en el último emperador que iría a Jerusalén

---

[18] Vid. H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: 1948), págs. 237 y 398 n. 18.

[19] Vid. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires: 1952), págs. 24 y ss. y *Traité d'Histoire des Religions* (París, 1953), págs. 321 y ss. Con referencia a la política en el mundo antiguo. Voegelin, *Op. cit.*, en la n. 4, págs. 27 y ss.

[20] Vid. el trabajo incluído en este volumen: *Sobre los orígenes y significación de un tema escatológico-político en un romance tradicional.* Ecos del mito del imperio universal se encuentran también en el llamado «Soneto Imperial» de Hernando de Acuña (m. 1550).

a devolver sus insignias fue mantenida preponderantemente por los círculos cultos de la época. Junto a ella hubo otras creencias afines, como la del emperador aparentemente muerto pero, en realidad, dormido, que *vivit et non vivit,* y que un día, cuando parezca que las cosas no tienen arreglo, resucitará, y saliendo de la gruta en que reposa hará que brille el sol de la justicia y que reinen la paz y el bienestar. La leyenda fue aplicada en especial al emperador Federico II. Ya durante su vida el hermano Arnoldo de Suabia, que se proclama a sí mismo "abogado de los pobres", dice que el emperador traerá la tercera edad de Joaquín de Fiore—a la que aludimos más abajo—y hará justicia al Anticristo, cuya cabeza es el papa y cuyos miembros son los eclesiásticos, distribuyendo las riquezas de la Iglesia entre los pobres. Una vez muerto se cree en la resurrección de Federico. *Vivit et non vivit,* dice el pueblo siciliano repitiendo una frase de la sibila, es decir, el emperador a quien se cree muerto, está, en verdad, como dormido, esperando que se anuncie el día de su justicia, en el cráter del Etna, considerado por las tradiciones populares como el Walhalla de los héroes, donde estuvo el rey Arturo y de donde saldrá el emperador mesiánico. Poeos años después de la muerte de Federico un impostor siciliano se hizo pasar por el emperador redivivo. En el siglo XIV se extiende una profecía en Alemania según la cual se viven tiempos terribles de lucha y opresión, "pero cuando el sufrimiento sea tan alto que nadie pueda sentirse tranquilo, aparecerá, enviado por la voluntad de Dios, el emperador Federico, tan noble y gentil" y, entonces, vendrá el reino de Dios, "la paz ceñirá al país, no amenazarán las fortalezas ni habrá temor a la violencia y cada cual podrá gozar de la vida"; una cruzada triunfal con la conversión pacífica de los judíos, la clausura de los conventos, el matrimonio de las monjas y la abundancia de bienes cerrarán el buen tiempo abierto por el emperador. Según otra versión transmitida por un documento de 1348: "tan pronto como haya resucitado de entre los muertos y esté en la cima de su poder casará a las

mujeres pobres con los hombres ricos y al revés..., cuidará también de que se devuelvan a las viudas, ancianos y menores los bienes de que han sido despojados y de que cada uno reciba plena justicia". Varios impostores se hicieron pasar por Federico atrayendo a gran número de gentes cuya dispersión exigió, a veces, importantes operaciones militares. La leyenda, con los correspondientes cambios de matiz, continúa hasta el siglo XVI. [21]

7. *De Joaquín de Fiore a los anabaptistas de Münster* [22]

Joaquín de Fiore (1145-1202) es no sólo autor de una de las más hondas revoluciones espirituales de la edad media, sino que, al mismo tiempo, crea el "nuevo sistema profético que, hasta el nacimiento del marxismo, ha sido el más influyente en la historia europea" [23], si bien, naturalmente, a costa de las simplificaciones y degeneraciones que sufre todo grandioso sistema espiritual cuando se extiende a las masas. Joaquín sigue el método alegórico-tipológico según el cual los acontecimientos del Antiguo Testamento, si se tiene la clave de su interpretación, nos anuncian lo que ha de venir: "siempre que en una escritura encontremos algo disonante, oscuro, contradictorio o absurdo allí hay que buscar un gran secreto". Joaquín ve la historia como un despliegue de la Trinidad divina cuyas tres personas se suceden en tres tiempos que se estructuran en tres reinos. Una mística de los números le permite calcular la duración de cada uno y fijar el comienzo del tercero para 1260. Hay

---

[21] Vid. sobre la resurrección de Federico, Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage.* München, 1896, págs. 83 y ss. Kantorowicz, *Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage,* en el *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters,* XIII (1957), 1, págs. 115 y ss. N. Cohn, *Kaiser Friedrich II als Messias* en *Der Monat,* n. 148 (1961).

[22] N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium,* antes citado. W. Nigg, *Ob. cit.* Benz, *Ecclesia Spirituali,* 1934. A. Crocco, *Gioechino di Fiore.* (Napoli, 1960).

[23] N. Cohn, *Kaiser Friedrich II,* pág. 33.

así tres reinos o tres órdenes universales sucesivos: el primero es el del Padre, el segundo es el del Hijo, el tercero el del Espíritu Santo; en el primero se vive en el temor, en el segundo en la fe, en el tercero en el amor; en el primero alumbran las estrellas, en el segundo la aurora, en el tercero el día; el primero es un *status* de servidumbre, el segundo de libertad, el tercero de amistad; el primero trae primaveras, hierba y agua, el segundo rosas, briznas y vino, el tercero lilas, espigas y aceite; el primero es el de la ciencia, el segundo el de la sabiduría, el tercero el de la plenitud del conocimiento. El tercer reino está a la vista: "y veo a otro ángel que vuela en el zenit y que anuncia el evangelio eterno a los habitantes de la tierra y a todas las naciones y estirpes y lenguas y pueblos". No se trata, sin embargo, de un nuevo libro, sino del pleno desarrollo del antiguo, pues no viene lo nuevo por destrucción de lo viejo, sino por un desarrollo inmanente, de manera que queda rechazada la agitación política y toda violencia, lo que no quiere decir que se recomiende un absoluto quietismo, sino que la tensa preparación para el tercer reino ha de ser de naturaleza espiritual. El nuevo reino, que anunciará un *novus Dux,* será una era puramente espiritual, una edad de *plenitudo intellectus* o reino del Espíritu, en el que regirán el amor, la alegría y la libertad; la gente se reducirá voluntariamente a la pobreza y, por tanto, no habrá propiedad, riqueza, ni necesidad de trabajo; los hombres se dedicarán a una vida puramente contemplativa: la humanidad ha llegado a su Sabbath o día de descanso, y cesarán las instituciones de la época de la vida activa, como el Imperio y la Curia. No será necesario el sacerdocio puesto que los hombres no tendrán que ser enseñados ya que saben por sí mismos, y puesto que no necesitarán los sacramentos como en la época del Hijo.

No interesa inmediatamente para nuestro objeto la influencia de Joaquín en las nuevas actitudes de las órdenes religiosas. Lo que nos interesa es que sus concepciones advinieron en un tiempo que precedía inmediatamente a grandes

convulsiones sociales y que, en virtud de ello, y sufriendo el natural proceso por el que una idea degenera en ideología, inspiró directamente, y a veces a través de falsas profecías atribuidas a él, una serie de movimientos revolucionarios que elaboran, a su vez, sus propias ideas del reino final, y que vienen a estar con las ideas de Joaquín en una relación análoga a las de los revolucionarios de la Revolución francesa y del siglo XIX con las del *Philosophischen Idealreich*, imaginado por algunos pensadores de la *Aufklärung*. Así, Cola de Rienzo establece su dictadura romana (1349-50) considerándose como el nuevo *Dux* anunciado por Joaquín. En 1419 se produjo en Bohemia el movimiento de los taboristas cuyo programa se caracteriza por una estrecha vinculación entre los objetivos sociales y las representaciones milenaristas religiosas opuestas a la Iglesia. El movimiento se inició en una montaña al sur de Bohemia a la que se bautizó con el nombre de Monte Tabor, es decir, de los Olivos, en el que según la tradición volvería Cristo a aparecerse a los hombres: estamos, pues, ante una nueva manifestación del mito del centro. El fin de este mundo está próximo para dar paso a otro en el que Cristo sustituirá en el gobierno al malvado emperador Segismundo y, "radiante como el sol", gobernará durante un milenio; en ese tiempo no habrá sobre la tierra reyes, ni súbditos; todas las gabelas e impuestos serán abolidos; nadie forzará a otros y todos serán hermanos y hermanas. Viviendo los hombres en estado de inocencia como los ángeles o Adán y Eva antes de la Caída, no serán necesarios los sacramentos y hasta la misma Biblia será superflua, ya que la Ley está escrita en el corazón de los hombres. Y así desaparecerá también la Iglesia misma; las mujeres parirán sin dolor hijos inmortales, resucitarán los muertos y tendrá lugar el Juicio Final. Pero había que allanar el camino, limpiándolo de impurezas, para que descendiera Cristo con sus legiones angélicas. Así, puesto que en el reino no habrá propiedad privada, los ciudadanos y campesinos taboristas vendieron sus bienes y establecieron el comunismo; puesto

que no habría sacerdocio ni estamentos se dedicaron a asesinar sacerdotes y nobles; Praga, la nueva Babilonia opuesta a la santa ciudad de Tabor, sería humillada. Y los fieles, en fin, llevarían su obra purificadora a través del mundo mediante la conquista armada, pues "los reyes deben servirles, y cualquier nación que no les sirva será destruida".

En 1450 irrumpe un renacimiento del movimiento taborista de franca influencia joaquinista; un Mesías que encarnará la Trinidad inaugurará la tercera y última edad, pero entretanto, y para debelar a las fuerzas del Anticristo, es precisa una purificación a sangre y fuego de manera que al final sólo quedarán 14.000 justos que constituirán una sociedad comunista, ordenada en una Iglesia espiritual sin culto ni sacerdocio (salvo las órdenes mendicantes) sobre la que el Salvador reinará *sicut Caesar imperator et Deo.* Al hilo de la Reforma y de la crisis social, la idea de la proximidad del reino final tiene una pluralidad de representantes (Böhm, Müntzer, Hofmann, Juan de Leyden) y de seguidores, en general anabaptistas. Todos estos movimientos repiten generalmente el mitologema básico, aunque, naturalmente, manifiesten entre sí variantes de detalle. Es digno, sin embargo, de destacarse el pensamiento, especialmente mantenido por Müntzer, de que los elegidos serán aquellos que por aproximarse más al sufrimiento de Cristo están en condición de recibir y de ejecutar su espíritu y éstos no pueden ser otros que los pobres; sólo los pobres, en virtud de su condición existencial, lejos de la avaricia y de la lujuria, han alcanzado la indiferencia ante los bienes del mundo, lo que los capacita para recibir y llevar a cabo el mensaje salvador; los ricos, en cambio, han convertido la Ley en protectora de la usurpación de los bienes naturales que eran de todos. Durante este tiempo varias ciudades se titularon "Nueva Jerusalén", pero entre ellas la más famosa fue la de Münster bajo el régimen del sastre Bockelson (o Juan de Leyden), en la que se proclamó el reinado de los santos bajo un rey ungido (como David) e investido de *globus,* cetro, trono y doble espada, destinado

a tener poder sobre la tierra ("un rey universal, un Dios, una fe, un bautismo") y a inaugurar—tras de la primera edad del pecado que duró hasta el diluvio y la segunda edad de la persecución y de la Cruz—la tercera edad de la venganza y triunfo de los santos destinada a abrir paso a la segunda venida de Cristo. En realidad se trataba de un curioso intento de establecer un implacable régimen totalitario cuyo rey terminó en el patíbulo.

8. *Utopía y mito en el mundo moderno*

Pero el mito estaba llamado a perder cierto vigor en la época absolutista caracterizada, desde el punto de vista de las formas sociales, por una sociedad estabilizada y apolítica (en lo que respecta a su régimen interno) y de la cual estaba, por consiguiente, ausente la emocionalidad política; y, desde el punto de vista de las formas mentales, por una absoluta creencia en la razón. De este modo el mito fue sustituido, de un lado, por la idea del *philosophische Idealreich* de algunos filósofos de la *Aufklärung*, ante todo de Lessing y Kant, reino que coronaría el desarrollo de las potencias ético-racionales del hombre destinadas a actualizarse por la educación; y, de otro, por las utopías que se desarrollan desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa.

No merece la pena para el objeto que aquí nos planteamos, ocuparnos del *philosophische Idealreich*, pero sí es necesario, en cambio, establecer, si bien sólo sea sumariamente, la diferencia entre el mito y la utopía, aunque aclarando que en esta o aquella obra de la literatura utópica pueden verse mezcladas la perspectiva utópica y la mítica. El mito responde radicalmente a una actitud existencial; la utopía a una actitud mental. En el mito, la esperanza de un régimen feliz se despliega en un abanico de imágenes y símbolos de carácter misterioso; en la utopía tiende a ordenarse en un sistema de conceptos, pues, aunque dentro de la literatura utópica se alberguen muchas formas míticas y simbólicas, como por ejemplo, la ciudad circular, todas

estas formas están integradas en una concepción conjunta de carácter lógico-racional. El mito del reino gira en torno a la idea hebraica de la verdad, es decir, a *lo que será*, es la esperanza cierta en lo que ha de venir, en el cumplimiento de la promesa de la divinidad o de la historia, o en el retorno a un tiempo primordial, nos dice en todo caso cómo serán indudablemente las cosas cuando haya madurado el tiempo; la utopía gira en torno a la idea griega de verdad, nos muestra cómo *son* las cosas en un puro análisis mental *more mathematico* o cómo podrían ser si se fuera lógico con ciertas premisas y si la *praxis* no desviara su curso racional. El momento tiempo está siempre presente en el mito, un tiempo, por cierto, heterogéneo y cargado de significación (como es típico de la idea mítica del tiempo) y que se despliega en la época de servidumbre y miseria, la época de catástrofe, la época de plenitud y de cumplimiento de lo esperado; la utopía, en cambio, o bien es atemporal o no hay que esperar para su realización a "las últimas cosas", sino que basta solamente que se den ciertas condiciones o que se sea lógico con ciertas premisas; la lucha escatológica, que es un momento esencial del mito del reino feliz, es sustituida o por la contemplación intelectual o por la elaboración de determinadas técnicas planificadoras. El mito tiene una idea cósmica del espacio: el reino de la época de la plenitud se extenderá no sólo a todos los hombres, sino también a todas las tierras que se fundirán, así, en un espacio único sobre el que vivirá la sociedad universal; más aún: su instauración irá acompañada de transformaciones en los espacios extraterrenales o en las relaciones del hombre con ellos; la utopía, en cambio, tiene una idea espacial limitada y hasta cerrada: su espacio ideal es una pequeña isla. En la idea espacial de nuestro mito hay un centro desde el que irradiarán las últimas cosas sobre el orbe todo; este centro, que responde a la idea mítica del espacio, significa, en las concepciones religiosas del mito, la localización de una hierofanía y, en las concepciones seculares, el punto de irrupción de la carga acumulada por

la historia; la isla de los utopistas puede, quizá, ser imaginada para irradiar un orden hacia el exterior, pero, en el fondo, no pasa de ser una especie de "planta piloto". El mito se vive con todas las potencias del alma, es auténticamente existencial; la utopía se piensa y cuando se pretende realizarla lo es de un modo calculado y rigurosamente lógico en el que los hombres aparecen como apéndices necesarios a un sistema geométrico. Así como cualquier mito es total y hay que tomarlo o que dejarlo en bloque, la utopía—como observó Sorel—es descomponible en sus elementos y, por consiguiente, se la puede aplicar parcialmente, y es capaz de abrir vía a la reforma social, lo que no es posible con el mito. El mito es simple, la utopía es pedantescamente compleja. La moral del mito es heróica, la de la utopía eudemonista. La utopía es la forma encubierta que toma el motivo místico en una situación de decidida oposición a las construcciones irracionales. La edad media fue más una época de mitos que de utopías, como la edad de ascenso de la burguesía fue preponderantemente época de utopías, y por eso también cuando se pone en discusión el mundo burgués el mito vuelve a acusar su presencia en la vida política.

Por otra parte, la misma utopía puede convertirse en mito mediante un cambio en la significación y función de sus contenidos. Basta para ello que lo concebido como sistema de conceptos se transforme en una masa de imágenes; que la visión analítica se convierta en sintética; que la verdad de razón se mude en verdad de fe, cuyo cumplimiento se espera con certeza tras una lucha final, es decir, que de una pretensión de verdad mental se transforme en una verdad vital indisolublemente unida a la existencia de un grupo; que el pensamiento se haga movimiento; que su aceptación se sitúe más allá de toda demostración lógica, y que, como consecuencia de todo ello, sea capaz de promover procesos de integración y de desintegración en el campo social y político. En resumen, lo concebido como utopía puede, al ser arrojado y apropiado por las masas, al pasar de la

razón a la emoción, cambiar de estructura y de función hasta convertirse en un mito, pues lo cierto es que en el fondo de toda utopía hay una idea mítica. ¿Qué sabían las masas obreras de la primera mitad del siglo XIX de las complejas utopías? Como saber, sabían muy poco y de modo muy vago, confuso y, a la vez, simplificado, pero creían en un conjunto de imágenes derivadas de ellas y en una fuerza histórica que—sustituyendo al antiguo destino o providencia—engendraría una nueva sociedad; y tal creencia les dio la fuerza y el entusiasmo necesarios para pelear en la época heróica de las luchas proletarias.

Pero, además, el mundo ideológico de la primera mitad del siglo XIX respondía a unos nuevos supuestos que conducían a la integración de la utopía en una concepción mítica de las cosas. En primer lugar, desde la Revolución Francesa, las capas populares acusan su presencia en la vida política llevando consigo una actitud emocional en doble oposición a la política de gabinete de los gobiernos y al frío racionalismo de la literatura utópica de la época anterior; en resumen: a la política *more geometrico*. El emocionalismo de la *praxis* política de las masas fue un fenómeno paralelo al irracionalismo iniciado por el romanticismo alemán, pero también presente en otros países, y que llevaría finalmente a una valoración de la emoción religiosa y en ocasiones a la esperanza en una especie de realización del reino de Dios en la tierra, como se muestra, por ejemplo, en las últimas páginas del opúsculo *Die Christenheit oder Europa*, de Novalis: "del santo regazo de un digno concilio europeo resurgirá la cristiandad y será cumplida la empresa del despertar religioso según un plan divino universal. Y nadie protestará ya contra la coacción cristiana y mundana, porque la esencia de la Iglesia será la verdadera libertad... Pero, ¿cuándo, cuándo será? Téngase paciencia; vendrá, ha de venir, esta era santa de paz eterna, en la que la nueva Jerusalén será la capital del nuevo mundo... ¡oh, compañeros de fe!, anunciad con la palabra

y con la acción el evangelio divino y permaneced fieles hasta la muerte a la fe verdadera y eterna".[24]

En segundo lugar se abre paso la idea de que la historia tiene una finalidad que transciende y da sentido a los acontecimientos que la componen y que en nuestro caso se expresa capitalmente en la concepción progresista de la historia. Merece la pena decir unas palabras sobre la semejanza estructural de la moderna teoría del progreso con ciertos componentes de nuestro arquetipo mítico. Visto en su versión más extendida, el mito del reino feliz es una expresión (irracional) de la idea de la historia como progreso, es decir, supone que la historia tiene un objetivo hacia el que camina de modo irreversible, en cuyo andar no es posible ninguna verdadera vuelta hacia atrás, sino tan sólo momentáneos retrocesos para recobrar con creces el camino perdido. Esta idea puede ser compatible con la vuelta a un primitivo estado de felicidad y de pureza siempre que sea concebido como fin de la progresión. Nada tiene, pues, de extraño que haya un paralelismo, a primera vista sorprendente, entre la idea de la historia de las antiguas concepciones míticas y religiosas y la moderna teoría del progreso y, en general, de la Ilustración. Ambas se originan de una revelación que, en un caso, se debe a la divinidad o a uno de sus mensajeros y, en otro, a la razón; esta revelación parte los tiempos, de manera que a las tinieblas, a la superstición, al error y a la tiranía ha sucedido la época de la luz, del verdadero conocimiento, de la verdad y de la libertad. Frente a los siglos oscuros estamos ahora ante el siglo luminoso. El mundo se les manifiesta en los dos casos como una lucha entre la verdad y el error, pero cuya victoria definitiva corresponderá, sin duda, a la primera. Ambas concepciones parten de un desprecio de la historia pasada salvo en lo referente a aquellos acontecimientos que sean una lucecita o un paso hacia los actuales y venideros tiempos. Y bajo este supuesto, el desconocimiento, el pre-

---

[24] Novalis, *Werke und Briefe* (München: 1953), pág. 421.

juicio y la incomprensión que la historiografía progresista mostró hacia la edad media sólo es comparable al desconocimiento, prejuicio e incomprensión que la historiografía de la alta edad media tuvo para la historia pagana. La teoría moderna del progreso tiene, ciertamente, un despliegue racional, pero parte de supuestos que no están demostrados en ninguna parte, a saber, o bien que el hombre sea indefinidamente perfectible o bien que tienda hacia un estado bueno y definitivo en el que detenga la historia. En realidad, como ha dicho el mejor y más conocido de los historiadores de la idea del progreso, J. B. Bury: "el progreso de la humanidad pertenece al mismo orden de ideas que la providencia o que la inmortalidad personal. Es verdadero o falso y parecido a ellas no puede ser probado ni como verdadero ni como falso. Creer en él es un acto de fe. La idea del progreso humano—añade—envuelve una síntesis del pasado y una profecía del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre avanzando en una dirección definida y deseable, de donde infiere que el progreso continuará indefinidamente, e implica que como *the issue of the earth's great business,* se gozará últimamente de una libertad general que justificará todo el proceso de la civilización".[25] La idea del progreso, podemos añadir, es la expresión en una época racionalista del mismo impulso humano que satisface el mito en un tiempo racionalista. Pero cuando la gente, sin conocer las complejas y detalladas conexiones lógicas, desarrolladas por los tratadistas de la teoría del progreso, cree en él a pies juntillas, cuando transforma sus conceptos en imágenes, cuando está dispuesta a morir y a matar so capa del progreso, nos encontramos con que, al igual que la utopía, se transforma en mito político.

En tercer lugar, desde la Revolución Francesa irrumpe la idea o, más bien, el mito de la revolución, entendida como

[25] J. B. Bury, *The Idea of Progress, An Inquiry into its Origin and Growth* (New York: 1955), págs. 4 y 5.

un acto de violencia que introduce un nuevo principio vital en la historia universal y que, por consiguiente, supone una trastocación total y—dentro del ámbito de cada época histórica—universal. Sin duda que siempre ha habido revoluciones, pero la plena conciencia de la revolución sólo existe desde la Revolución Francesa. Ya no se trata de un acto de violencia destinado a terminar con éste o aquél mal, pero sin poner en cuestión el cuadro total y básico de la ordenación histórico-social, sino a erradicar el mal en sí mismo, de manera que la Revolución se muestra como vía de salvación—vía que, por otra parte, no es dado eludir puesto que responde a la necesidad histórica—, y aunque madurada a lo largo del tiempo, significa un salto brusco en el proceso histórico sin el que no se puede pasar de un *eón* a otro. Ya no se trata de restaurar un derecho violado, como era todavía el caso en las revoluciones inglesas, sino de un ajuste definitivo de cuentas entre la justicia y la injusticia. En la revolución va implícito el momento catastrófico, ya que supone el fin de todo lo existente, componente catastrófico que es, por supuesto, aceptado por la contrarrevolución, ante todo por Donoso Cortés y por algunos pensadores eslavos. Y así, desde 1789 el mito de la revolución gravitó pesadamente sobre el mundo político de nuestro tiempo y sobre las actitudes emocionales que lo acompañan. Para unos era motivo de terror porque pondría fin al orden existente para dar paso al desorden e invertiría los auténticos valores y jerarquías; para otros, en cambio, era el acto que, "ajustando las cuentas" a las clases dirigentes, satisfaría el resentimiento acumulado y abriría las puertas a un nuevo orden, establecería los auténticos valores y daría paso a la verdadera jerarquía. Especialmente para el pensamiento revolucionario, la verdadera revolución era imaginada como el gran cataclismo tras del cual la historia daría a la luz una nueva era—"partera de la historia" la llama Engels—del mismo modo que para la creencia de otra época era la tremenda lucha final entre las potencias del bien y del mal lo que traería al nuevo *eón*. La revolución pasó, pues, a

formar un elemento integrante de la escatología política de nuestro tiempo.

En consecuencia, en las ideas de la época aparecen de nuevo temas míticos bien que con una cobertura racional, y ello no dejaría de acusarse en la literatura utópica de la primera mitad del siglo XIX, que no se muestra ya como un juego mental, ni está dirigida a los eruditos, sino que se preocupa de buscar adeptos y es existencialmente sentida tanto por sus creadores como por sus seguidores. La utopía, además, se articula a una concepción progresista-revolucionaria de la historia, de modo que al final del proceso tiene lugar la realización del proyecto utópico. Tanto la formulación clásica del mito como la marxista, que veremos después, creen en la cancelación final de todos los males, pero no construyen una maqueta de la sociedad futura; en cambio, en las concepciones del llamado socialismo utópico se sabe hasta la pedantería cómo será esta sociedad futura, pero esta pedantería no excluye, sino que, por el contrario, precisa la creencia en la felicidad del estado final de la humanidad que, según Saint-Simon, ha de ser necesariamente la edad de oro que los filósofos equivocadamente habían puesto al comienzo de los tiempos; y en el que, según Considerant, *la paix descendue sur la terre sémerait de l'or, des fleurs et des épis; les peuples s'y donneraient la main et travailleraient de concert a l'explication et a l'embellissement de leur globe.* Esta esperanza en la edad de oro no puede menos de ir articulada a una actitud emocional que consciente o inconscientemente opera como un *Ersatz* de la religión, y no puede menos de generar no sólo la esperanza de las masas sino también, y como su contrapunto, una actitud mesiánica en los fundadores de los sistemas y en sus discípulos.

9. *El mito del reino en nuestra época*

El ascenso de las masas a clase política activa, unido a las difíciles situaciones emocionales por las que pasaron

ciertos países desde la primera post guerra, y, en general, a la crisis de la sociedad contemporánea, tuvo como consecuencia un nuevo despliegue de la mitología política en el que se hacen presentes versiones renovadas del mito del reino final, tales como las acuñadas por el marxismo militante y por el nacional socialismo. Además, junto a estas formas encubiertas e intelectualizadas han tenido y tienen vigencia ciertas expresiones rigurosamente populares y primitivas del mito.

A. *La sociedad sin clases*

Por marxismo militante entendemos no sólo la doctrina de Marx sino también un conjunto de representaciones que, basándose en ella, surgen de las luchas proletarias. Nada más lejano del pensamiento de Marx que la idea de que su sistema albergue componentes irracionales e irreales y, en este sentido, tiene buen cuidado en contraponer su socialismo "científico" al socialismo "utópico" de la época anterior. Pero no hay que dejarse impresionar por el vocablo científico. En primer término, "científico", en el contexto del siglo XIX, es algo que tiene de todo menos de neutral, es, sociológicamente visto y políticamente explotado, un concepto polémico orientado contra un enemigo concreto, constituido por las creencias religiosas y por el conjunto de instituciones políticas, sociales y de otra especie, que se consideraban estructuralmente vinculadas a ellas, y a las que Chateaubriand había simbolizado como "el trono y el altar". Recuerdo que en alguno de sus escritos Bakunin contrapone la fea, vieja y aristocrática dama de la metafísica, aristocrática puesto que se construye jerárquicamente de arriba a abajo, a la joven, hermosa y democrática moza de la ciencia, democrática puesto que se constituye de abajo a arriba mediante la aportación de innumerables datos de la observación y de la experiencia. Además, el recurso a la ciencia ha sido, por así decirlo, una astucia del mito para encontrar aceptación en una época en que

la creencia científica había sustituido en buena parte a la creencia religiosa: "sin la capa científica el mito hubiera tenido escasas posibilidades. La palabra mágica "ciencia" le abrió las puertas de las almas"[26]. Finalmente, "científico" otorgaba, de acuerdo también con las creencias vigentes, esa certidumbre que es momento integrante del mito político, pues lo científico (en la imagen de la época) suponía el conocimiento cierto de un sistema de relaciones necesarias de causas y de efectos que conduce implacablemente hacia un determinado resultado. Por lo demás, no ha sido sólo el marxismo el que ha pretendido fundar en la "ciencia" sus pretensiones políticas: una supuesta biología científica constituyó uno de los fundamentos del nacional socialismo así como la biología darwinista ha servido de ideología a ciertas tendencias reaccionarias.

Todo esto no significa que pongamos en duda lo que el marxismo pueda albergar de verdaderamente científico, ni la indudable importancia que algunos de sus conceptos han tenido para el desarrollo de la teoría económica, de la sociología y de la historiografía. Pero nada de esto anula el hecho de que el despliegue racionalista del marxismo está inspirado en imágenes y en impulsos irracionales y que hayan sido precisamente éstos el motivo psicoantropológico de que el marxismo prenda en las masas, aunque recubriéndose de vulgarizaciones y de simplificaciones más o menos certeras de complejas teorías marxistas.

Entre las resonancias de viejos mitos arquetípicos albergadas en el cuadro científico marxista, se encuentra la del reino final. La historia entera se resume en una lucha en la que lo único que cambian son los sujetos pero no el hecho de la lucha misma. Tal lucha es inherente a la realidad histórica, ya que ésta se manifiesta en un proceso dialéctico en el que cada nueva situación engendra necesariamente a su contraria hasta que en la etapa final quedan

[26] W. Theimer, *Der Marxismus: Lehre, Wirkung, Kritik* (Bern: 1957), pág. 158.

cancelados todos los antagonismos. Por consiguiente, la historia está predeterminada en su finalidad y en su estructura no, ciertamente, por un plan divino, sino por una razón inmanente a ella misma y asequible al entendimiento humano una vez que se ha descubierto la clave. Se puede afirmar que a lo largo de la contienda están a un lado el bien y al otro el mal, pero estos términos no surgen aquí por conformidad o disconformidad con un patrón transcendente, sino por su adecuación o no adecuación a las fuerzas progresivas de la historia. En resumen, es bueno lo que, marchando de acuerdo con el tiempo, coayuda a su adecuado despliegue en formas culturales y sociales que constituyen etapas necesarias para llegar a la final cancelación de todas las contradicciones de la historia y que se resumen en la contradicción radical entre la esencia humana del hombre y su existencia infrahumana; en cambio, es malo lo que yendo a contrapelo del tiempo trata de mantener formas que alejan la solución final y total de los problemas. El conjunto de la doctrina está, pues, dentro de la teoría del progreso, pero el progreso no consiste aquí en un acarreo pacífico de resultados alcanzados por las generaciones anteriores, sino que va acompañado de una lucha permanente en la que, de tiempo en tiempo, es inexcusable el fenómeno de la revolución que actúa como "partera de la historia". Esta teoría es enriquecida en el folklore proletario con las imágenes como la huelga de los tejedores de Lyon, de 1831, la Comuna de París, el "muro de los federados", el "acorazado Potemkin", el "asalto al Palacio de Invierno", etc., que contribuyen a la movilización mítica de las masas para la lucha.

Toda la historia ha sido la historia de la lucha de clases, como respuesta del hombre a su existencia inhumana, pero nunca las condiciones que justifican la lucha son tan profundas como en esta época. Con acento neo-romántico señala Marx en el *Manifiesto* la función deletérea cumplida por la economía capitalista que "ha roto todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Ha destruido sin pie-

dad los abigarrados lazos feudales que vinculaban al hombre con sus superiores naturales y no ha dejado otro lazo entre hombre y hombre que el mero interés y el insensible pago al contado. Ha ahogado en las heladas aguas del cálculo egoísta el paroxismo de la exaltación piadosa, el entusiasmo caballeresco, la dulzura de los hábitos campesinos... Ha despojado de su halo sagrado todas las actividades hasta entonces reverenciadas y consideradas con piadoso respeto. Ha convertido en asalariados al médico, al jurista, al clérigo, al poeta, al hombre de ciencia". Junto a estos demoníacos efectos destructores, el capitalismo ha conducido a la clase obrera a una situación infrahumana, pues ser hombre consiste en determinarse a sí mismo, pero los proletarios no se determinan a sí mismos ni viven centrados en sí mismos sino que están enajenados a las necesidades del proceso de producción de mercancías, de donde se deriva otra serie de enajenaciones; el hombre, al subordinarse a las cosas, ha sido, él mismo, cosificado, no cuenta como personalidad sino como fenómeno natural, como pura fuerza de trabajo, y su necesaria sumisión a las leyes férreas de la economía lo obligan a llevar una existencia animal, no percibiendo por la venta de su fuerza de trabajo más allá de lo necesario para mantenerse y reproducirse. El hombre, pues, ha sido expoliado de su calidad humana.

Pero justamente tan inhumana situación es la demostración de que el tiempo está maduro y que la historia está en vísperas de la liquidación de tan pésimas condiciones y de dar paso a la recuperación de la humanidad perdida. Esta firme esperanza no se basa en una revelación profética de la divinidad, sino en la desvelación filosófica de las condiciones reales de la sociedad. Las cosas se han hecho radicales, han llegado a las raíces y "la raíz del hombre es el hombre mismo" [27]; por eso, en la formación de una clase "con cadenas radicales" y que no es propiamente hablando una clase,

---

[27] K. Marx, *Der historische Materialismus, Die Frühschriften.* (Leipzig: 1932), T. I., pág. 272.

puesto que no tiene lo que constituye a un grupo en clase, a saber, la propiedad y la cultura, radica la negación de la sociedad de clases; puesto que esta clase es universal, en razón de que su sufrimiento es universal, es ella la vía de la liberación universal; puesto que no es una clase que reivindique la restauración del derecho frente a un entuerto determinado, sino que sus condiciones son expresión de la injusticia en sí misma, no actúa con un título histórico, sino con un título humano, es decir, metahistórico. Por consiguiente, lo que está en cuestión no es la forma histórica dentro de un *eón,* sino el *eón* en sí mismo; lo que está en cuestión, para decirlo con palabras exactas del propio Marx, "*es* la disolución *fáctica* de este orden universal". Así como en las viejas concepciones míticas, a medida que la historia camina hacia su fin, la condición se hace tan miserable que no tiene posibilidad dentro del presente *eón* y es preciso trastocarlo, así también en la versión marxista, ya que el proletario no puede emanciparse a sí mismo sin destruir las condiciones que hacen posible y hasta necesaria la servidumbre del hombre, pues siendo el proletariado "la plena pérdida del hombre... sólo puede recuperarse con la plena recuperación del hombre". Así como en los viejos mitos la doctrina era revelada por la divinidad y realizada por los santos y elegidos, así ahora "la cabeza de esta emancipación es la filosofía y su corazón el proletariado", [28] colocado en especie de estado de santidad por la profundidad y universalidad de su sufrimiento, estado de santidad que, dicho sea de paso, le han reconocido ciertos grupos de las clases altas dominadas por una especie de conciencia culpable.

El desenlace de tan inhumana situación no puede ser otro que la recuperación por el comunismo de la humanidad perdida, esperanza que aparenta no basarse en la fe profética sino en la certidumbre científica que otorga el conocimiento de las leyes de la historia: "el comunismo no es un

---

[28] *Ob. cit.,* 280.

estado de cosas que deba ser establecido, ni un ideal con arreglo al cual deba comportarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el estado actual de cosas. Las condiciones de este movimiento derivan de las condiciones actualmente existentes".[29] La concentración del capital y el perfeccionamiento de los medios técnicos reducirán progresivamente a las masas obreras a la situación de paro, a la vez que el proceso de proletarización será cada vez mayor al reducir un número constantemente creciente de empresarios a la situación de asalariados, disminuyendo con ello la capacidad adquisitiva de las masas hasta que todo termine en un tremendo *Zusammenbruch,* en un gran cataclismo, en el que se mezclará el desastre económico con el acto postrero de la lucha política desplegada en la doble dirección de guerra y de revolución y en la que las dos partes mantendrán sus fuerzas tensas y concentradas. Pero, "es la lucha final".

Tras de ella, y después de una situación transitoria constituida por la dictadura del proletariado en la que serán dominadas y aniquiladas las fuerzas capitalistas, advendrá la sociedad comunista. Marx no se preocupó e incluso tuvo cuidado en no preocuparse (ya que ello hubiera sido socialismo utópico) en descubrir el funcionamiento de esta sociedad, pero sí nos dijo que significa la cancelación de todas las oposiciones y antagonismos que han desgarrado la vida del hombre sobre la tierra; sí nos dijo que frente a la enajenación del hombre significa la reapropiación del hombre por sí mismo; que frente a la pérdida del modo humano de vivir significa su recuperación; que disuelve la oposición entre hombre y naturaleza y que, por tanto, significa la unidad del pleno naturalismo y del pleno humanismo; que supera la antinomia entre la objetivación y la subjetividad, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Con todo ello—y recuperada la existencia humana por el ser humano—queda cancelado el presente *eón* para

[29] *Ob. cit.,* pág. 25.

dar paso al reino feliz en la tierra: "Ya pueden los popes de todas las confesiones religiosas—dice Trotzky—hablarnos de paraísos en el otro mundo, pues nosotros decimos que en este mundo hemos de crear un paraíso real. No podemos perder de vista ni durante un momento nuestro gran ideal, el más bello de todos a los que aspira la humanidad. Lo más bello, lo más noble que se contiene en las antiguas religiones y en la doctrina de Cristo, está encarnado en nuestra doctrina del socialismo". [30]

Salvo la unidad entre lo natural y lo sobrenatural—típica del antiguo mito del reino y, en general, de la visión mítica—todas las demás fusiones y superaciones se encuentran representadas—no en imágenes pero sí en palabras cargadas de sentido—en estas ideas marxistas sobre el tiempo que cancelará la historia de este *eón*. Tampoco es aquí una voluntad divina o un plan de la providencia el que llevará a cabo la instauración del nuevo reino sino una férrea ley histórica una de cuyas versiones son las leyes económicas. Pero al anularse el *eón* histórico a sí mismo anulará todas sus leyes y entre ellas las económicas, como al anularse las clases se anulará la sociedad de clases. El hombre ya no obedecerá a leyes objetivas que aniquilen su subjetividad, no estará "bajo el reinado de la necesidad sino bajo el reinado de la libertad" y puesto que desaparecen los antagonismos que son las leyes del movimiento histórico, parece que nos encontramos ante una sociedad intemporal.

Las canciones proletarias, como, por ejemplo, *La Internacional*, *La Joven Guardia* o *La Varsoviana*, recogen y transfieren definitivamente a la vida emocional el viejo mito del reino. Negras tormentas y oscuras nubes impiden ver la verdad y la luz, pero, por fin, se ha hecho la claridad y la revolución marcha arrolladora. Aunque les espere el dolor, la muerte y el destierro, se levantarán los parias de la tierra y se invertirán los fundamentos de la ordenación

---

[30] L. Trotzky, *Auf zum Kampf gegen den Hunger* (1918), pág. 55, cit. por Nigg, pág. 257.

del mundo, de tal modo que los que hoy no son nada serán en el futuro todo. La salvación ya no está en dioses, ni en reyes, ni en tribunos sino en la misma clase obrera, que, mediante su heroismo y sacrificio, actuará como redentora de todo el género humano. Se trata de una dura lucha destinada a destruir totalmente el pasado, pero es la lucha final, más allá de la cual se establecerá la paz, la hermandad y la sociedad universal cuya patria es la tierra entera. Y así, de nuevo, aunque en nueva forma, nos encontramos con el tema de la plenitud de las gentes, del espacio y de los tiempos.

B. *El Reich milenario*

Medida con los criterios que inspiraron las relaciones internacionales desde 1648 (Paz de Westfalia) y, sobre todo, desde 1815 (Congreso de Viena), la paz de Versalles fue una paz dura para los alemanes. Esta paz, además, concluía una guerra al final de la cual el adversario no había puesto el pie en Alemania, mientras que el ejército alemán ocupaba una buena parte de los países enemigos. Las reparaciones de guerra y otras circunstancias crearon una atmósfera de inestabilidad económica que se enlaza más tarde con la crisis mundial que irrumpe en 1929. Un régimen republicano, liberal y tímidamente socialista sustituye al Imperio, pero vive una existencia precaria dependiendo, en última instancia, de la prudencia política del ejército, hasta que finalmente hubo de buscar punto de apoyo en el prestigio casi indiscutido de un anciano mariscal. Dentro de este marco la unidad política del pueblo alemán se puso en riesgo de romperse al escindirse en una pluralidad de partidos no sólo radicalmente antagónicos sino, además, totales, es decir, en partidos que exigían de sus miembros no ya la adhesión a ciertos criterios políticos sino a toda una concepción del mundo y de la vida. Ahora bien, la democracia sólo puede funcionar cuando la gente está de acuerdo en lo fundamental y discrepa en lo accesorio o cuando la discrepancia substancial tiene unos sujetos tan débiles que

no ponen en peligro el equilibrio conjunto. Pero este no era el caso alemán donde luchaban, al menos, cuatro fuertes partidos rigurosamente antagónicos y totales. Todas estas circunstancias, unidas a ciertos rasgos del carácter germánico, hacían de Alemania campo fértil para que prosperaran los mitos políticos.

Pero todo campo, por fértil que sea, ha de ser sembrado y cultivado para que dé fruto y, en este sentido es verdaderamente sorprendente y, desde cierto punto de vista, fascinante, cómo tendencias muy distintas del pensamiento alemán fueron preparando, sin conciencia de sus terribles consecuencias, el conjunto de imágenes y de ilusiones que acabarían integrándose en el mito del *III Reich*, mito complejo y compuesto de un conjunto de mitos parciales. Nos encontramos aquí ante el caso de un sistema mítico cuyas raíces y orígenes pueden ser y han sido investigados [31] y en cuya formulación participaron católicos, protestantes y paganos, espiritualistas y naturalistas, estetas puros y rigurosos profesores, neo románticos y racistas vulgares. Pero el tema de las fuentes no podemos tratarlo aquí, solamente queremos mencionar el hecho de unas formas mítico políticas originadas de un proceso intelectual en parte inconsciente y en parte deliberado. Veamos, pues, los rasgos fundamentales del mito.

Alemania, según los propagadores de la nueva mitología, es un país oprimido, destrozado, humillado, escarnecido y explotado como consecuencia, de un lado, de la actividad de unas potencias y fuerzas internacionales de rango inferior que satisfacen así su resentimiento frente a la grandeza alemana y, de otro lado, de la traición interna que, primero, dio una puñalada por la espalda al victorioso ejército alemán y, después, estableció un régimen político y social que representaba institucional y espiritualmente la entronización de lo antialemán; esta manera de ver las cosas tenía la virtud mítica de ser un eco de la leyenda de Sigfrido. Pero, por una

---

31 J. Neurohr, *Ob. cit.*, en la n. 8.

especie de milagro histórico, Alemania despertará a la llamada de un salvador y volverá a soldar la espada rota de la leyenda. "¡Despierta, Alemania!", fue, en efecto, la consigna del partido nacional socialista, cuya formación y expansión es frecuentemente explicada en los discursos hitleristas como un milagro.

Una palabra común, pero a la que durante estos años se la carga de sentido casi mágico, comienza a circular preñada de oscuras y un tanto impresionantes significaciones: la palabra "total" y sus compuestos, como "guerra total", "movilización total", "Estado total", "hombre total", "revolución total". Y, aunque menos difundida, también comenzó a funcionar con carga mágica la palabra "profundo". Vocablos cuya significación conviene tener en cuenta para la comprensión general del mito.

Hemos visto anteriormente que la revolución forma un momento integrante de la escatología política de nuestro tiempo y así el nazismo tiene su propia metafísica de la revolución. La revolución, según Moeller van Den Bruck[32], "es el asunto más prístino (*ureigenste*) de un pueblo", algo que ha de hacer por sí sólo y concentrado en sí mismo, y que es absolutamente necesario para actualizar las potencialidades que encierra. Otros pueblos han hecho sus revoluciones y han podido desplegarse políticamente en el mundo; en cambio, Alemania no ha hecho su verdadera revolución. Una guerra puede perderse, pues su resultado, según Moeller van Den Bruck, nunca es definitivo; en cambio, una revolución es preciso ganarla, pues se da sólo una vez y mientras aún sea tiempo. La derrota militar ha puesto a Alemania en un estado miserable del que sólo puede salvarla la revolución y, por tanto, el problema planteado es el de ganar una revolución que transforme la derrota en victoria: "queremos hacer de la guerra y la revolución un medio con el que llevemos una solución política a los problemas de

[32] Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich*, cit. por la 3.ª edición. (Hamburg: 1931), p. 1. (La primera edición es de 1922).

nuestra historia, que sin guerra y sin revolución nunca serían resolubles" [33]. Y Alemania esperó así su revolución, una revolución auténticamente alemana que, según sus teóricos, podría tardar años y hasta decenios, pero que vendría con toda certidumbre. La ansiada revolución no tendría un superficial contenido político, como ese *Ersatz* o estafa de revolución que trajo la república de Weimar, sino que sería una revolución total y profunda, destinada a crear una nueva sociedad, una nueva y luminosa cultura y un nuevo hombre; una revolución que instaurará o restaurará—según las versiones—el orden eterno de las cosas; una revolución que irradiará del centro misterioso del alma alemana, pero que, aunque originada en Alemania, no limitará sus efectos a este país sino que dará a Europa y al mundo un nuevo principio vital y, con ello, un nuevo orden. La revolución no sólo será total y profunda sino universal e incluso, se afirmaba, cósmica. Por supuesto, como toda gran revolución y como todo gran cambio histórico universal, tendrá que ir unida a la guerra exterior. Será, en resumen, la revolución que dé fin al período demoníaco y materialista de la época de la ciencia natural y de la técnica a la que ha degenerado la humanidad; se trata, para decirlo con palabras de uno de sus partidarios, de "la rebelión de la vida contra la tiranía de la materia. Se trata de la destrucción de Lucifer: tal es el sentido de nuestro siglo". [34] tras de la cual el hombre occidental será restaurado en su totalidad armónica. No creo necesario decir más palabras sobre la presencia de un motivo mítico tradicional. Esta revolución tan mística o metafísicamente concebida en sus orígenes tuvo como sujeto histórico al partido nacional socialista.

La comunidad que lucharía por la revolución fue concebida en sus comienzos con un carácter puramente espiritual y a veces misterioso, como, por ejemplo, "la Alemania secreta" que en su momento acaudillaría el "emperador se-

[33] M. van den Bruck, p. 27.

[34] E. G. Gruendel, *Die Sendung der jungen Generation*, München: 1932, p. 235.

creto", imaginada por el círculo de Stefan George. Pero con Rosenberg, cuya doctrina tuvo carácter oficial en el partido, tal comunidad está constituida por la sangre y tiene carácter puramente racial. Ahora bien, la sangre, según la doctrina nazi, no es un hecho puramente físico-biológico sino algo misterioso que lleva en su seno propiedades morales, intelectuales, etc.; en una palabra, la sangre es también un hecho de naturaleza espiritual que se despliega en creaciones culturales como la filosofía, el arte, la ciencia, las formas sociales, etc. Nos encontramos, pues, con el viejo tema de la unión del espíritu y de la naturaleza encubierto ahora bajo la capa pseudo científica. A Rosenberg, sin embargo, no le interesa la objetividad científica, pues en su opinión—seguida por eminentes físicos alemanes [35]—no hay una ciencia objetiva y neutral ya que ella misma es creación y consecuencia del misterio de la sangre. Lo único que le interesa es descubrir el mito—es decir, ese centro del que irradia el carácter, el espíritu y los símbolos de un hombre o de una comunidad— que pueda salvar a Alemania de su postración y al mundo de su caos, un mito que permita la resurrección de la sangre derramada por los muertos alemanes en la guerra. Y tal mito es el mito de la sangre y de la raza, pues la esencia de la actual revolución mundial radica en el despertar de los tipos raciales y, por consiguiente, preciso es oponer a otros el propio tipo, preciso es oponer al tipo innoble el tipo noble; preciso es, en fin, despertar algo que constituya la expresión de la llamada divina de nuestro tiempo: "Hoy—dice Rosenberg—despierta una nueva fe: el mito de la sangre, de la creencia en que con la defensa de la sangre se defiende al mismo tiempo lo divino en el hombre; de la creencia que encarna la clara conciencia de que la sangre nórdica representa al misterio que ha sustituído y superado los viejos sacramentos" [36]. Así,

[35] Vid. las opiniones de los Profs. Ph. Lenord (premio Nobel) y Stark en W. Hofer: *Der Nationalsozialismus Dokumente* 1933-1945. Frankfurt, 1957, pp. 98 y 55.

[36] Rosenberg, *Der Mytus des 20. Jahrhunderts*, München: 1931, p. 114.

pues, se trata de "vivir un mito y crear un tipo [humano] y desde este tipo construir el Estado y la vida" [37].

Como hemos visto, esta comunidad no es solamente una realidad histórico-sociológica, sino que por ser el despliegue de un centro profundo y originario, será también el supuesto de una religión nueva que, en realidad, está ya dada en el misterio de la sangre y que no espera más que la revelación. Así una nueva religión popular-nacional (*volkische Religión*) con su "día de la sangre", con sus mártires, con su liturgia, con sus santos (los grandes creadores del espíritu alemán), con las S.S. como "Orden de la buena Sangre", deberá subsistir a esa confusión judeo-cristiana de los sacramentos, del pecado, de la caída, de la salvación por Cristo, etc. Pues el nuevo Reich, la nueva comunidad, será total y profunda, nada quedará al margen de ella y que no esté transpasada por ella.

Si para los iranios el mundo es la lucha entre el principio del bien y del mal, si para San Agustín y para el agustinismo militante la historia universal es la lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad del diablo, si para los marxistas es la historia de la lucha de clases, para el mito de la sangre la historia entera es la lucha inacabada entre la raza aria y las razas semíticas. Todas las grandes creaciones históricas desde Egipto o Irán y sin excluir la China, han sido llevadas a cabo por arios hasta degenerar más tarde como resultado de la impurificación de su sangre y, con ello, de su espíritu al mezclarse con otras razas. No es cosa de resumir aquí las ideas de Rosenberg a este respecto; diremos solamente que, según él, la historia de la decadencia griega significa la derrota del espíritu apolíneo, claro, dórico y nórdico por el espíritu dionisíaco, por la oscura religiosidad de los misterios y por las ideas provinientes de oriente. Análogo es el curso de la historia romana en la que sólo la mezcla de los pueblos puede explicar el arraigo del cristianismo paulino, nuevo triunfo del oriente semítico destinado a destrozar al

---

[37] Rosenberg, p. 481.

Imperio. La degeneración producida por la mezcla de pueblos se continuó en la Iglesia, que dominó y esclavizó al espíritu germánico a través de sus misioneros, de la coronación de los emperadores por el papa, de los jesuitas, etc.

En las antiguas versiones del mito, la lucha se lleva a cabo entre el pueblo elegido y los restantes, pero dentro del *pandemonium* de éstos hay uno que se convierte en enemigo arquetípico y que hipostatiza a los restantes. Así, las concepciones medievales dentro del *consortium infidelium* distinguían al sarraceno como el enemigo por antonomasia, hasta el punto que, a veces, las crónicas designan como tal a los paganos eslavos. En tiempos anteriores, la "bestia" de las concepciones escatológicas judías y cristianas era Roma, que personificaba la gentilidad o paganía. En la versión nazi del mito los enemigos son, desde luego, los pueblos con mezcla o degeneración sanguínea y representativos de ideas o símbolos antigermanos, como el pacifismo, el internacionalismo, el capitalismo, el bolchevismo, la democracia, la plutocracia, Roma, Wall Street, etc., pero el enemigo arquetípico, que resume a todos los demás y que encarna todo lo que odia el nazismo, es el judío, al que imagina como destructor deletéreo, como voluntad perversa que dirige la inteligencia hacia el mal, de lo que es muestra el hecho de que a la cabeza de cada doctrina destructora como el marxismo, la teoría de la relatividad o el psicoanálisis, se encuentra un nombre judío; el judío es la tiniebla frente a la luminosidad, es el infra-hombre, es decir. algo que somáticamente parece un hombre, pero que espiritual y mentalmente es un feroz caos de pasiones desenfrenadas y orientadas a la destrucción, la avidez, la maldad. En resumen, el judío es el Ariman o el Lucifer del mito nazi, es decir, algo a lo que se despoja de su carácter humano para convertirlo en una esencia metafísica. Dentro de la comunidad que se opone a la revolución del satanismo o potencia destructora de la historia, ocupan el primer lugar las razas nórdicas y dentro de éstas, como nueva versión de los elegidos o de los santos, el pueblo alemán, el *Herren-*

volk o pueblo señor, ya que en él se ha concentrado la pureza somática y la conciencia de la dignidad de la raza.

El componente catastrófico fue proporcionado por la época misma y por el ambiente espiritual creado por la teoría de Spengler sobre la decadencia de Occidente. Frente a tal decadencia, lo único que cabe es la lucha a toda costa por implantar un nuevo orden que anule los gérmenes de disolución y que cancele las contradicciones del mundo presente. Este nuevo orden se simbolizó en el *III Reich*, que sucede al *II Reich* (frustrado) de Bismarck, así como éste había sucedido al *I Reich* o *Sacrum Imperium*, en uno y otro caso con los correspondientes interregnos. La palabra *Reich* pertenece al orden de esas denominaciones políticas que como *British Commonwealth* o *Soviet* son esencialmente intraducibles, no porque los diccionarios no proporcionen los correspondientes vocablos, sino porque en su contexto histórico significan unidades políticas de naturaleza tan única que no pueden reducirse a un nombre genérico. En su sentido general, *Reich* significa la forma histórico-política concreta, prístina e intransferible del pueblo alemán y que no puede adecuadamente expresarse con las denominaciones Reino, Imperio o Estado; es, según sus teóricos, una forma integradora única, total y profunda en cuya plena realización consiste el auténtico destino y vocación del pueblo alemán. A la formación de la nueva metafísica del *Reich* contribuyeron una serie de corrientes distintas desde Stefan George, que espera un nuevo Sacro Imperio de belleza y claridad, hasta entusiastas, aunque rigurosos historiadores del Imperio medieval o de algunos de sus emperadores; historiadores que, en algún caso, estaban vinculados al círculo de Stefan George, pero que, en otros, provenían del campo católico o del protestantismo más o menos militante.

Por otra parte, la visión joaquinista de un tercer reino tuvo un cierto renacimiento en el espíritu del siglo XIX y comienzos del XX. Sin que podamos detenernos aquí en el desarrollo de la renovación de la idea trinitaria

de la historia durante el siglo XIX, ni tampoco en la fascinación que el número tres ha ejercido a lo largo del tiempo como símbolo de perfección, plenitud y unidad dialéctica, merece la pena recordar que el filósofo hegeliano polaco Czieszkowsky renueva la idea de las tres edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo o tercera edad cuyo portador serán los pueblos eslavos. Bajo la influencia de Czieszkowsky, pero en sentido políticamente contrario, el también filósofo hegeliano Moses Hess, amigo durante cierto tiempo de Marx y de Engels, desarrolló a su vez la idea de que la historia transcurre a través de tres reinos: el del Padre o judaísmo, el del Hijo o cristianismo y el del Espíritu Santo o mundo moderno, que se inicia con Espinosa y que se despliega a través de tres revoluciones: la Reforma en la esfera del espíritu, la Revolución francesa en la esfera de la política y la venidera revolución inglesa en la esfera económico-social. La idea del Tercer Reino se encuentra también en la obra de Ibsen *El Emperador y el Galileo*: "Máximo: Hay tres reinos.—Juliano: ¿Tres?—M. El primero fue el que se fundó en el árbol de la ciencia; el segundo fue el que se fundó en el árbol de la cruz...—.: ¿Y el tercero?—M.: El tercero es el reino del gran misterio, el reino que debe fundarse a la vez en el árbol de la ciencia y en el árbol de la cruz, porque a ambos los ama y los odia, y porque las fuentes de la vida están en el paraíso de Adán y en el Gólgota.—J.: ¿Y ese reino debe venir?—M.: Es inminente" [38].

Tal idea de un tercer reino, flotante en el espíritu de ideólogos y estetas, se transformó en mitología política a través del influjo ejercido por el famoso libro de Moeller van der Bruck: *Das dritte Reich*, un *III Reich*, advierte él mismo, que suscita representaciones nebulosas, imprecisas y cargadas de sentido, algo que es más una constante

---

[38] Ibsen, *Teatro completo*, t. VIII: *El Emperador y el Galileo*. Madrid, C.I.A.P. (s.a.) Parte I, acto III, p. 78, vid. también Part. II, acto III, p. 233.

aspiración que una realización. Según el autor, toda la historia alemana está llena de contradicciones, pero "hemos de tener la fuerza—dice—para vivir en contradicciones... para no negarlas ni repelerlas, sino para confesarlas y vincularlas". Tal es la misión del *III Reich,* del *Reich* único, pues no hay más que un *Reich* como no hay más que una Iglesia; del *Reich* final, que es una constante promesa nunca cumplida del todo, pues "es lo perfecto que sólo se alcanza en lo imperfecto" [39], pero en todo caso se trata de la única creencia que ofrece posibilidad de salvación en este mundo hundido, hoy plenamente victorioso: se trata de un *Reich* de paz eterna, pero por cuya realización ha de pelearse y que exige, por tanto, la voluntad de su afirmación.

Como resultado de todas estas tendencias a que venimos aludiendo y que desembocan en las ideas de Moeller van der Bruck se formó la imagen de un *Reich* que cancelaría una época y daría paso a otra, a un milenio para decirlo en lenguaje simbólico. En el nuevo *Reich* quedarán cancelados todos los antiguos antagonismos, la oposición entre patrono y obrero será superada en una nueva comunidad y en la forma socio-antropológica de "el trabajador"; se realizará, no menos, una síntesis espiritual entre emoción, voluntad y entendimiento; los valores volverán a su orden natural. El *III Reich* será no sólo el orden alemán sino también el orden definitivo de la humanidad en cuyas formas se cobijarán jerárquicamente todos los pueblos bajo la hegemonía del *Herrenvolk,* del pueblo señor, o sea, del pueblo alemán o versión pagana del reino de los santos.

Por supuesto, el orden milenario no podrá alumbrarse sin una terrible contienda, mezcla de guerra y de revolución, en la que se ventilará el ser o no ser de Alemania y del mundo y en la que, por consiguiente, hay que pelear hasta la última posibilidad, hasta perecer, si es preciso, todos, unos y otros, pues si perece Alemania que perezca el mundo. Tal era uno

---

[39] *Ob. cit.,* pp. 308, 321 y 412.

de los obsesivos pensamientos de Hitler. El gran mitólogo contemporáneo Mircea Eliade nos ha dado la clave de esta actitud suicida al recordarnos el pesimismo de la mitología germánica expresado en la *ragnarök*, es decir, en un "fin del mundo" catastrófico y que "conlleva una batalla gigantesca entre los dioses y los demonios, terminada por la muerte de todos los dioses y de todos los héroes y por la regresión del mundo al caos, aunque después de la *ragnarök* el mundo renacerá regenerado", ya que los germanos mantenían la concepción cíclica. Traducido en términos políticos, continúa Mircea Eliade, quería decir, más o menos, lo siguiente: "renunciad a las viejas historias judeo cristianas y resucitad en el fondo de vuestra alma la creencia de vuestros antepasados los germanos; a continuación, preparados para la gran batalla final entre nuestros dioses y las fuerzas demoníacas; en esta batalla apocalíptica nuestros dioses y nuestros héroes, y nosotros con ellos, perderán la vida, tal será la *ragnarök*, pero un mundo nuevo nacerá más tarde", [40] Este, más que otros componentes míticos, motivó la conducta de Hitler y de una buena parte de sus seguidores.

C.—*Formas populares y primitivas.*

Junto a las manifestaciones encubiertas e intelectualizadas del mito del reino en el marxismo y nacional-socialismo, de las que nos ocupamos hasta ahora, dicho mito se ha expresado también durante los siglos XIX y XX en formas rigurosamente populares que, en ocasiones, son una reproducción pura y simple de antiguas versiones herético-cristianas, mientras que en otras se vinculan o bien con movimientos socialistas contemporáneos o bien con creencias ancestrales de pueblos extraeuropeos. No contamos aquí las esperanzas milenarias total o preponderadamente religiosas de las sectas adventistas contemporáneas, aunque algunos de sus momentos se encuentran presentes en ciertos casos a que

[40] Mircea Eliade: *Mythes, rêves et mystères.* París: 1957, p. 22.

nos referimos a continuación. El destino histórico de estas formas populares es probablemente su extinción o su absorción por el marxismo.

A la reproducción pura y simple pertenece el movimiento de los lazaristas, surgido en Toscana en la segunda mitad del siglo XIX y acaudillado por David Lazzareti (1834-1878), quien se dice descendiente de un rey francés y que, como eco de joaquinismo, entiende que hasta ahora ha dominado el reino de la Gracia, vendrá después el de la Justicia y finalmente el del Espíritu Santo o de la Libertad, pero entre la segunda y la tercera época reinará un tiempo de profunda infelicidad. El centro santo era el Monte Amiata, donde se erigiría la primera ciudad del Señor. En 1878 se proclamó mesías y rey, logrando tales adhesiones entre los campesinos que dejó vacías las iglesias de la comarca, y anunció la proclamación de la República de Dios para el día de María del Socorro (14 de agosto), acontecimiento que pospuso hasta cuatro días más tarde en que descendió del monte santo seguido activamente por tres mil secuaces, más una multitud de indecisos, y muriendo en el subsiguiente encuentro con los *carabinieri*. Residuos de este movimiento estuvieron todavía presentes en las alteraciones del orden público de 1947 [41].

También se encuentran imágenes o expresiones populares del mito entre los fascios sicilianos de alrededor del año 1890. aunque en su conjunto estuvieran orientados por una ideología socialista [42], y tampoco dejan de estar presentes tales imágenes en las agitaciones campesinas andaluzas del último tercio del siglo XIX y primero del XX, de ideología anarquista, que esperan el "gran día" que traerá la felicidad y la hermandad de todos y al que abrirá paso la milagrosa huelga general [43].

---

[41] E. J. Hobsbawm, *Sozialrebellen.* Berlín, 1962, pp. 93 y ss. D. Lazareschi, *Davide Lazzaretti.* Bergamo, 1945.

[42] Hobsbawm, *Ob. cit.*, pp. 127 y ss.

[43] Vid. Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba.* Madrid, 1929, especialmente pp. 205 y ss.

Pero el mito ha tenido también vigencia en los países extraeuropeos frecuentemente en forma de un sincretismo de sus propias y primordiales creencias míticas y de representaciones cristianas. Ya antes de la llegada de los portugueses regía en el Brasil el mito de la destrucción periódica del mundo, de la que sólo se salvarían los que llevaran una vida ritual y moralmente recta, quienes se reunirían con las divinidades en un país sin mal. Así, pues, en este caso a la imagen del "tiempo perfecto" se unía la del "país perfecto". Bajo la dominación portuguesa y como reacción a ella se desarrolla el movimiento de "las santidades" en busca de un mítico país sin mal y en el que se recobrará el paraíso perdido con la llegada de los portugueses. Más interesantes desde nuestro punto de vista son ciertos movimientos de influencia occidental muy desarrollados en el siglo XIX y que han llegado hasta nuestro tiempo. Tales movimientos creen en la vuelta del rey D. Sebastián—*das ondas do mar D. Sebastiãn sairá con todo o seu exército*—para castigar a los malos y llevar a los creyentes al paraíso, incluyendo, a veces, una cruzada a Tierra Santa que, con la conquista de Jerusalén, establecerá el reino de Dios en la tierra. Generalmente esperan en actitud pacífica la venida del mítico rey pues creen que vencerá a todos sus enemigos con el solo esplendor de su presencia, pero no faltó una versión que exigió con éxito sacrificios humanos para desencantar el rey y cuyas víctimas resucitarían con él, ni tampoco faltaron grupos que se organizaron militarmente y que sólo fueron debelados, en 1897, después de cuatro expediciones militares [44].

La rebelión china de Taiping (1851-1864) trató de realizar el mito de una *etas aurea* que restauraría la era primordial

[44] R. Ribeiro, *Brazilian Messianic Movements*, en *Millenial Dreams in Action*, suplemento n. 2 de *Comparative Studies in Society and History* (cit. en lo sucesivo como *M.D.A.*).-Sobre el sebastianismo —versión portuguesa del mito del emperador dormido o que «vive y no vive»—vid. J. L. de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa, 1947.

anterior a la de los filósofos (siglos VI - III a. d. C.) cancelando así dos mil años de apostasía. Su caudillo, enviado por Dios, se titulaba "Hermano menor celeste de Jesús" (Cristo, en cambio, según esta mitología, era el "Hermano mayor celeste de Jesús") que en 1851 proclamó el "Reino celeste de la Gran Paz" o comunidad ideal de la tierra[45].

En 1930 comienza en Jamaica el "Movimiento del Ras Tafari", cuyas doctrinas básicas, según G. E. Sipson, son las siguientes:

1) Los negros son la encarnación de las tribus de Israel exiliadas a las Indias occidentales como castigo por sus pecados; 2) el malvado blanco es inferior al negro; 3) Jamaica es un infierno sin esperanza mientras que Etiopía es el cielo en el que Haile Selasie es el dios viviente; 4) el invencible emperador etíope hará que los expatriados de Africa retornen a la tierra madre; 5) en esa tierra y en un próximo futuro el hombre negro será vengado al ser servido por el blanco al que hará pasar por los mismos sufrimientos que él ha causado al negro. El movimiento encierra en su seno distintas variantes en cuanto al uso o no uso de la violencia, a la presencia de representaciones o influencias marxistas, a la concepción del emperador de Etiopía como fuerza espiritual o como caudillo de los hombres negros, etc. Ha dado origen a organizaciones de cierta importancia como la *Ethiopian World Federation Inc.*, y a varios choques sangrientos con la fuerza pública[46].

Finalmente, el mito acusa también su presencia en el llamado "culto del cargo", es decir, del barco mercante, extendido actualmente entre los indígenas de ciertas islas del Pacífico y de algunos territorios africanos. Según estos indígenas, las maravillosas cosas que trae el cargo—latas de conserva, lámparas, líquidos combustibles, botellas de alcohol, etc.—no han sido fabricadas por los blancos—nadie

---

[45] E. P. Boardman, *Millenary Aspects of the Taiping Rebellion (1851-64)* en *M.D.A.*., pp. 70 y ss.

[46] G. E. Sipson, *The Ras Tafari Movement in Jamaica in its Millenial Aspect*, en *M.D.A.*, pp. 160 y ss.

les ha visto hacerlo—sino por los dioses, pero los blancos consiguen apoderarse del cargo mediante unos ritos mágicos, como, por ejemplo, sentarse en torno a una caja de la que salen unos curiosos ruidos (radio), emitir unos sonidos cuando se avista el cargo, vestir de cierta manera, etc., cosas que todo el mundo ha visto; por consiguiente, es preciso apoderarse de estos ritos a fin de que el cargo venga a su verdadero destinatario, es decir, a los indígenas. Esta idea del cargo se vincula a mitos autóctonos sobre la renovación cósmica, resultando así que el presente mundo será destruído por una catástrofe en la que perecerán los blancos y los incrédulos, recreándose después una nueva tierra llena de frutos y de flores que producirá bienes naturales sin esfuerzo, un cargo traerá a los antepasados y a los bienes fabricados o extranjeros y se inaugurará una época de santidad y felicidad [47]. Entre los indígenas de Nyassalandia está extendida la creencia en un libertador (generalmente, un negro americano) que vendrá en un avión, pues aquí el "culto del cargo" se ha transferido a los aviones comerciales; habrá una batalla final contra las fuerzas del mal (europeos) en la que, en algunas versiones, interviene un avión cuyas bombas sólo dañarán a los blancos, y, finalmente, vendrá la era de la felicidad [48].

III. PALABRAS FINALES

Nos encontramos ante un caso frecuente en el mundo mitológico, a saber, con un mito recurrente, con un mito que con diversas imágenes y variaciones de detalle o con ciertas desviaciones del tipo se manifiesta en culturas y épocas distintas. Entre estas variaciones cabe mencionar las siguientes:

---

[47] M. Eliade, *«Cargo-cults» and Cosmic Regeneration*, en *M.D.A.*, pp. 139 y ss.-P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*. London, 1957.

[48] G. Shepperson, *Nyasaland and the Millenium*, *M.D.A.*, pp. 144 y ss.

1) Respecto a su instalación en el tiempo, el mito puede tomar la forma lineal progresiva de modo que venga a inaugurar un tiempo substancialmente nuevo para el que todo el pasado no es más que una preparación y una espera; un tiempo que ya no es un tiempo sino "la plenitud de los tiempos" y un tiempo que ya no es de este mundo, sino de un mundo nuevo; un tiempo esperado que colma la esperanza. El mito del reino puede también tomar forma cíclica de manera que el futuro repita un tiempo que fué. Y, dentro de esta forma cíclica, puede significar un regreso definitivo a los felices tiempos primordiales de los que el hombre se separó por su maldad o estupidez, a unos tiempos en los que no había distinción de temporalidad e intemporalidad, ni oposición entre el ser y el existir del hombre, a un tiempo mítico que cancela la frustración del tiempo histórico, o, dicho de otro modo: la plenitud de los tiempos está en el futuro pero en tanto que regreso al pasado primordial. Pero puede también ser imaginado como una etapa de un proceso constantemente repetido, como es el caso de las concepciones budista y jainista: para la primera, cada 80.000 años aparece un *cakravatin*; para la segunda, aparecen doce de ellos en cada gran período universal del eterno retorno. Esta idea está de acuerdo con la concepción hindú de un tiempo sin principio ni fin y en el que por tanto no existe no ya la intuición del tiempo histórico, sino ni siquiera la del tiempo vital, puesto que la vida personal "no es más que una sucesión de vidas en el tiempo eterno", es decir, una perpetua transmigración [40].

2) El mito da expresión a deseos y esperanzas de ciertas capas de la sociedad en épocas de grandes crisis históricas. Pero dentro de este rasgo común adquiere distinta configuración según los órdenes o estructuras culturales a los que se articula. Así nos encontramos con una versión cosmológica del mito, como es el caso de la figura de

[49] H. Nakamura. *The Ways of Thinking of Eastern People.* Tokio, 1960, p. 55.

cakravatín. Nos encontramos también con la versión, sea plenamente religiosa, sea constituída por la transferencia al campo político de vivencias religiosas, en la que el reino se muestra por la irrupción plena y definitiva de la divinidad en la historia; en esta concepción, caracterizada por la plena conciencia de la sacralidad, el hombre se siente intensamente como criatura y, consecuentemente, pone su absoluta esperanza en la divinidad o en un mensajero de la divinidad —por ejemplo, el "último emperador"—; el mito está en tensión con el tiempo histórico profano al que está destinado a clausurar y, por ello, la anunciación de su venida y la revelación de su contenido se lleva a cabo a través de la profecía, es decir, de la representación de un futuro no apoyada en especie alguna de datos y que, por tanto, no es un proyecto ni un pronóstico, pues ni descubre ni puede descubrir en la experiencia profana indicaciones para el porvenir, y cuya verdad no es asequible a la inteligencia abstracta, sino al espíritu de los creyentes que, por estar instalado en lo sacro, es el único que está en condiciones de captarla y de ir descifrando los signos de su cumplimiento. Finalmente, nos encontramos con las versiones intelectualizadas y desacralizadas del mito que parten de una imagen del hombre inversa a la de criatura, es decir, que acentúa lo que tiene de demiurgo y creador, de un hombre cuya inteligencia puede esclarecerlo todo, y así ha esclarecido la fuerza inmanente que mueve a la historia hacia el reino final: la "razón en marcha", o el "misterio de la sangre"; aquí el salvador no está en "dioses, reyes ni tribunos", sino en el hombre mismo o en una determinada especie étnica o social del hombre que actúa como portadora de las fuerzas inmanentes de la historia; el reino no es desvelado por una profecía, sino demostrado por el análisis de la *praxis* histórica, es decir, el mito que en otras versiones se desplegaba con arreglo a categorías cosmológicas o religiosas, se despliega aquí, de acuerdo con las tendencias del tiempo, en categorías científicas y la profecía toma la forma exterior de filosofía de la historia.

3) Esto nos lleva al tema del distinto grado de patentización con que se presenta el mito. Muy claro en las versiones antiguas, puesto que la racionalización del pensamiento todavía no estaba presente o no había prendido más que en escasas minorías y, por tanto, el mito podía mostrarse con toda claridad y sin contradicción con el modo de existencia y con la naturaleza de las formas mentales vigentes (imagen, símbolo, determinadas concepciones del nombre, del espacio, del tiempo, etc.). Surgida y extendida ya la concepción racionalista de las cosas, el mito, sin embargo, continuó mostrándose claro en las imágenes de los estratos culturales inferiores que tienden a coincidir (pero nada más que tienden) con los estratos inferiores desde el punto de vista socio-económico, y cuya concepción del mundo apenas había sido alcanzada por las formas de pensamiento racional. En cambio, en la época contemporánea colocada bajo el señorío de tales formas que penetran, al menos hasta cierto grado, en las masas populares y semicultas, el mito queda subyacente y encubierto por construcciones racionales, como es el caso del socialismo utópico y, sobre todo, del marxismo, en los que se manifiesta la contradicción entre la actitud existencial mítica que lo promueve y lo hace vivir, y la construcción racional a través de la cual se comunica intelectualmente y que prende en la masa en forma de silogismos simplistas.

* * *

Pero, aun con estas y otras variantes nos encontramos con la reiteración de una forma mítica de formulación y significación política substancialmente idénticas a través de los distintos tiempos y modos de expresión. Jung ha explicado psicológicamente la reiteración de los motivos míticos viendo en ellos expresiones del inconsciente colectivo existente en la *psique* de cada persona individual y cuyo contenido no se debe a experiencias personales, sino a experiencias colectivas constantemente repetidas a lo largo de la

historia desde el comienzo de la vida. Estas experiencias se configuran en lo que Jung denomina arquetipos, que son así "ideas estampadas en el cerebro humano" que "no pertenecen al dominio de la historia personal, sino a los secretos de la historia de la humanidad"[50]. Ahora bien, estos módulos preexistentes e innatos—es decir, los arquetipos—reproducen en los individuos más ampliamente diferenciados y en situaciones históricas distintas, similares ideas míticas y cuyo origen no puede, por tanto, imputarse a ninguna experiencia individual. Tal sería, pues, la explicación de la presencia y reiteración del mito del reino. Otros, como Norman Cohn, interpretan la ilusión del milenio como una expresión de la paranoia colectiva. Ninguno de los dos rebasa el ámbito psicoanalítico de la cuestión, aparte de otras objeciones que habría que poner especialmente a la explicación de Cohn. Más certera nos parece la posición de Ernst Bloch[51] que ve en lo que denominamos aquí mito del reino, un grado o, mejor dicho, distintos grados del desarrollo de la conciencia de la esperanza, lo que permite dar al mito en cuestión una fundamentación antropológica.

Tal creemos que es el punto de vista correcto, pues la esperanza, en efecto, es un componente esencial de la vida humana. Como certeramente dice la expresión popular: "mientras hay vida hay esperanza", ya que sin ella, sin la

---

[50] Jung, *Two Essays on Analitical Psychology*. New York, 1956, p. 77.

[41] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt, 1959. En este voluminoso libro (1.657 páginas) se trata de elevar una filosofía sobre el principio de la esperanza o, más propiamente dicho: sobre el «principio esperanza». El libro de Bloch fue publicado dos años más tarde que el profundo y exhaustivo estudio de P. Laín: *La espera y la esperanza*. Madrid (1.ª edición), 1957. Las dos obras, aun partiendo de análogos o de los mismos interrogantes, son muy distintas en cuanto a las conclusiones y a la configuración del tema, pero su casi simultánea aparición y el planteamiento del problema desde puntos de vista tan distintos—cristiano en Laín, marxista en Bloch—muestra el interés del tema de la esperanza en estos tiempos de *insecuritas* y la búsqueda de nuevas perspectivas para la filosofía del hombre.

creencia en algo que todavía no es, pero que ha sido vislumbrado, sería imposible la proyección del hombre hacia el futuro y, por tanto, el desarrollo del proyecto vital. Sería imposible la creencia de que frente a la situación del presente cabe otra más acorde con uno mismo y, por tanto, significaría la negación de la tendencia del hombre hacia la felicidad. Y así la vida humana, tanto en su dimensión individual como en la colectiva, supone la esperanza en la espera y la espera en la esperanza o, dicho de otro modo, está bajo las categorías de "ha de venir" y de "todavía no". Poco importa que las sociedades arcaicas crean vivir bajo la constante actualización de unas formas recibidas de los antepasados, pues si repiten tales formas es porque esperan de ello el buen orden; ni que ciertos círculos cultos de la tardía antigüedad tuvieran como regla vivir sin esperanza y sin miedo, *nec spes nec metus*, pues se trata de una situación histórica marginal; ni de que sólo desde una determinada época histórica, especialmente desde San Pablo, se haya tenido una clara conciencia de la esperanza, pues si no existía esperanza "para sí" sí existía esperanza "en sí" o, si se quiere, "la anticipación de la conciencia de la esperanza".

Pero la esperanza puede tener un fundamento lógico-racional e incluso calculable o puede tener una raíz más profunda; puede referirse a aspectos parciales de nuestra vida, que espera tal o cual cosa como superación de esto o de aquello, o puede responder a una situación de angustia, es decir, a un estado no caracterizado por la inadaptación a esto o a aquello o por el temor racionalmente fundado hacia algo determinado, sino por una inadaptación y un temor que afectan al conjunto de la existencia y que la hacen sentirse amenazada en su totalidad, por una situación de radical *insecuritas* que no ofrece instalación firme en el mundo y que niega, por tanto, toda posibilidad vital auténtica. En tal circunstancia el hombre se siente en contradicción no ya con determinados aspectos, sino con la totalidad de la estructura del mundo en que está inserto, y bajo este su-

puesto, la única manera de neutralizar la angustia es negar todo este mundo mediante la esperanza en un mundo lejano, lejano en su estructura y en su tiempo, que "todavía no es", pero que "ha de venir". La razón no puede hacer aquí nada, puesto que dándose la situación de angustia en un plano irracional, la razón está destinada a fracasar en el empeño de allanarla, y puesto que la razón no ofrece la *securitas* hay que buscarla en el mito. Y, entonces, si se siente que el origen de la angustia es social, si se parte del supuesto de que el hombre es exclusivamente un ser social, se acude para superar la *insecuritas* a los mitos puramente sociales; cuando la angustia es más profunda o cuando se parte del supuesto de que el hombre no es sólo ni preponderantemente un ser social, se acude a los mitos religiosos. En todo caso, se trata de transcender a la presente situación. Y entre esas formas de transcendencia se encuentra, con referencia al mundo político y social, el mito del reino feliz. Esperanza destinada al fracaso, sin duda, pero que, entre tanto, ha provocado considerables movimientos históricos, ha actuado como factor integrador y desintegrador de primer orden, ha construído y destruído formaciones políticas a lo largo de la historia.

LA LUCHA POR ROMA

(SOBRE LAS RAZONES DE UN MITO POLITICO)

"El concepto Roma significa para la Edad Media más que una ciudad, más que una maravilla, más que palacios, multitudes y calles magnificentes. Significa, desde que fue elevada a la esfera del mito en los tiemops de Virgilio, señorío y poder, reino e imperio, felicidad y decadencia universales. A Roma y a su nombre se muestran, por la voluntad de la divinidad, irrevocablemente unidos el destino y la existencia del Imperio."

Franz Dölger

Nuestra época ha mostrado un creciente interés por el estudio del mito, al que ha considerado desde distintas perspectivas como la psicológica, la antropológica, la etnológica, la gnoseológica, la histórica, la política, etc. Pero quizás pudiéramos simplificar esta pluralidad de puntos de vista dividiendo a los que se ocupan del mito en dos grupos: los que han ido en su busca, como es el caso de los estudiosos de la mitología, y los que, sin buscarlos, se lo han encontrado en su camino y se han visto obligados a afrontarlo.

Tal es, entre otros, el caso del teórico y del historiador de la política, quien, dentro de la realidad política o politizada que constituye el objeto de su estudio, se encuentra con el mito en un doble aspecto. De un lado, con el mito estricta-

mente social o político, es decir, con un conjunto de creencias brotadas del fondo emocional, expresadas en un juego de imágenes y de símbolos, más que en un sistema de conceptos, y que se revelan efectivamente capaces de integrar y movilizar a los hombres para la acción política. Por otro lado—lo que no significa una realidad distinta, sino otra dimensión de la misma realidad—, con el mito como una forma específica de pensamiento opuesta a la forma teórico racional o racional empírica, como una forma mental que ha dominado a la conciencia humana durante milenios y en lucha con la cual nace la filosofía, pero sin que logre aniquilarla; el mito es así un modo de pensar prefilosófico, pero que sigue acusando su presencia tras el nacimiento de la filosofía y de los progresos del pensamiento teórico racional. El mito se le manifiesta, pues, al estudioso de la política tanto como una fuerza operante en la sociedad cuanto como una estructura mental con cuyo auxilio se nos hacen asequibles ciertas configuraciones históricas, que de otra manera permanecerían cerradas a nuestra comprensión.

Este trabajo se orienta hacia el segundo de los aspectos, es decir, trata de aclarar a la luz del pensamiento mítico la lucha por un lugar y por un nombre, por Roma y lo romano, que preside una buena parte de la pugna político-ideológica de la Edad Media. Para ello comenzamos por una breve exposición histórica de la pugna en cuestión, la articulamos después en el mito antiguo de Roma y, finalmente, tratamos de comprender su sentido a la luz del pensamiento mítico. No nos proponemos en este trabajo añadir nada substancial a la historia de la lucha ideológica por Roma y por su nombre, ni tampoco a la teoría general del pensamiento mítico. En ambos aspectos seguimos a las "autoridades competentes". Nos proponemos simplemente mostrar—a través de la vinculación de ciertos hechos a un determinado esquema interpretativo—la fertilidad de las categorías del pensamiento mítico para el entendimiento de ciertas fases de la historia de las ideas—más que de las teorías—políticas.

I. ROMA, "CAPUT MUNDI"

Cuando en el año 330 el Emperador Constantino funda para nueva capital del Imperio la ciudad de Constantinopla, la designa *Segunda Roma* y acuña unas monedas en las que la nueva ciudad es simbólicamente representada como Roma y su pueblo designado como *Populus Romanus.* Unos cinco siglos más tarde, en el año 800, cuando Carlomagno es investido con el título de emperador, adopta un sello en uno de cuyos lados está escrita la palabra *Roma* y en el otro la fórmula *Renovatio Romani imperii.* Las expresiones en cuestión son recogidas por los Ottones (936-1002), y el primer emperador salio, Conrado II (1024-1039), adopta para el sello imperial la leyenda: *Roma caput mundi tenet orbis frena rotundi.* Hacia 1530, es decir, unos 2.200 años después de la fundación de Roma (754 a. C.), a 1.200 de la fundación de la Segunda Roma y a 700 de la renovación del Imperio de occidente, un monje ruso sienta la doctrina (destinada a servir de ideología al naciente imperio zarista) de que Moscú es la Tercera Roma.

Estos datos indican que, hasta el comienzo de los tiempos modernos, toda pretensión hacia el imperio universal va unida al nombre de Roma, o, dicho de otro modo, que el Imperio medieval, tanto en su forma occidental como en sus formas orientales, pretendía ser una *renovatio* del Imperio romano que tiene como centro a "Roma". De acuerdo con ello, uno de los aspectos de la lucha ideológica por el Imperio lo constituyó la pugna por el lugar y el nombre de Roma. En lo que sigue vamos a tratar, pues, de mostrar cómo:

a) La contienda entre Bizancio y Occidente se simbolizó en torno a si la verdadera Roma era la "Segunda" o "Nueva Roma", o sea, Constantinopla, o si, por el contrario, continuaba siéndolo la ciudad del Tíber.

b) Después de la caida de Bizancio, y contemporáneamente al último intento de revivir la idea del Sacro Romano Imperio por Carlos V, Moscú pretende ser la Tercera, au-

téntica y definitiva Roma, lo que implica que su emperador es el verdadero César (*Czar*) o monarca universal al que han revertido todos los reinos.

c) Dentro de Occidente no hay duda sobre cuál es, desde el punto de vista espacial, la verdadera Roma; pero sí se disputa sobre su significado y sobre quiénes son los romanos y, por ende, sobre el sujeto que, por tener poder sobre Roma o ser romano, dispone del Imperio: si el Emperador o el Papa o los habitantes de la ciudad.

1. *Constantinopla, Segunda Roma*[1]

Cuando Constantino trasladó a Oriente la sede del Imperio y fundó la ciudad de su nombre, la tituló, como antes hemos visto, la Segunda Roma. Al igual que la vieja, la nueva capital se erige sobre siete colinas (una de ellas denominada Capitolio), se divide en catorce distritos (dos de ellos extramuros), posee un foro, un *Campus Martius* donde tiene lugar la elección del emperador y un *milliarum aureum* del que parten las calzadas imperiales. Su fundación está, pues, presidida en sus líneas maestras por la idea de una reproducción topográfica de la antigua Roma—salvo que el templo de Júpiter es sustituído por el de *Hagia Sophia*—lo que, como veremos en su lugar, no deja de tener honda significación. Además posee un senado, es asiento de una jerarquía de funcionarios y entre sus pobladores se encuentran familias de la nobleza romana. Así como Constantinopla es la Segunda Roma y el emperador asentado en ella induda-

---

[1] Vid. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948, págs. 110 y ss. F. Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, recogido en la colección de trabajos del autor: *Byzanz und die europäische Staatenwelt*. Speyer, 1955, págs. 70 y ss. H. Rahner, *Vom ersten zum dritten Rom*. Insbruck, 1950. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser-und Reichsidee*. Darmstadt, 1954, págs. 161 y ss. H. W. Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*. Sttutgart, 1952. pp. 71 y s., 102 y s., 150 y ss. Vid. también las obras citadas en la nota 5.

ble emperador romano, así también sus ciudadanos son romanos, *Rhomaioi*, y aunque desde el siglo VII se deja de escribir oficialmente en lengua latina, a la que un emperador de fines del IX designa como bárbara, sin embargo, los bizantinos consideran como un insulto que, olvidando que son romanos, se les llame griegos o helenos, único título que, a partir del siglo IX, les dan los occidentales.

Nadie discute hasta el siglo IX la primacía imperial de Constantinopla, y su nombre de Segunda Roma es aceptado de buen grado por los escritores occidentales. Por la misma razón no tiene necesidad de afirmarse polémicamente en el campo político, pero se convierte en un tema constantemente tocado por los retóricos y por los eclesiásticos, quienes fundándose en que Constantinopla es la *Nea Roma,* mantienen primero (concilio de Constantinopla, de 381) que la silla constantinopolitana sigue inmediatamente en rango a la romana, y después (concilio de Calcedonia, de 481) su paridad en jerarquía. En el siglo V el obispo Andrea de Cesárea desarrolla una teología de la historia de franco carácter polémico en la que, fundándose en las profecías de Daniel, sostiene que la vieja Roma es el reino apocalíptico de la gran Babilonia, mientras que la *Nea Roma* es el Imperio mesiánico anunciado por Daniel. Pero, además, ya el hecho de que la denominación "Segunda Roma" se haya transformado en *Nea Roma* no deja de tener alta significación para las futuras polémicas, pues, en primer lugar, se la ve como la realización del texto paulino (II Cor. 5.17) en el que profetiza que las viejas cosas son caducas y han de ser renovadas, y, en segundo lugar, dentro del sistema de pensamiento mítico-simbólico, "nueva" implica tanto como vigorosa, joven, lozana, frente a la Roma antigua decadente, vieja, cansada y caduca, de donde se desprende que el futuro, pertenece a la Roma renovada.

La Donación de Constantino, elaborada por la curia romana en el siglo VIII a fin de sustentar jurídicamente la primacía de la sede eclesiástica de Roma y liberar al papado de la tutela imperial, se vio obligada a afirmar, como con-

trapartida dialéctica de su tesis, que, no queriendo Constantino que el "principado sacerdotal" establecido por el "emperador celeste" estuviera en el mismo lugar que el Imperio temporal, trasladó éste a Constantinopla y cedió Roma al Papa. Así, pues, la Donación si bien no emplea el nombre de Segunda Roma (por lo demás, admitido y generalizado en Occidente), reconoce, y hasta constituye un argumento capital de su tesis, el hecho de que Constantinopla es sede del Imperio. Por otra parte, la Donación no fue conocida por los bizantinos hasta el siglo X u XI, en los cuales es, por cierto, utilizada en la medida conveniente a su argumentación contra las pretensiones de Occidente.

Realmente, el problema político de la lucha por el nombre de Roma y de romanos no se planteó hasta la coronación de Carlomagno como emperador de Occidente, pues, en efecto, tal Imperio —manifiestamente orientado contra Bizancio e interpretado por éste como alianza entre un obispo herético y un caudillo bárbaro— se construye desde entonces por referencia a Roma, y este nuevo Imperio *romano* pone en cuestión, cuando menos, la pretensión de universalidad política de Bizancio hasta entonces no discutida. Con ello el tema de la *Nea Roma* pasó del campo retórico y eclesiástico a la polémica política, acentuándose en esta dimensión a medida que Occidente (desde que los Ottones se hacen cargo del Imperio) fortalece la idea imperial romana que ya no sólo discute el derecho de Bizancio a la ecumenidad, sino que pretende para sí el monopolio legítimo de la universalidad. Bizancio realiza su contraataque en tres direcciones.

En primer lugar, niega a los occidentales el nombre de romanos para darles el calificativo de bárbaros o el de un pueblo: franco, longobardo, etc., y así el embajador de Otto I, Liuprando de Cremona, tiene que oír en 968: "tú no eres romano, sino longobardo". Para los bizantinos, dice Dölger, sólo es romano "el ciudadano del único Imperio romano legítimo, el de Constantinopla, el que confiesa la única verdadera fe de ese Imperio: la ortodoxa, y el que,

con ello, está articulado a la única comunidad cultural del mundo querido por Dios: la comunidad cultural antes griega y ahora cristianizada del Imperio romano de Oriente"[2]. Los occidentales por su parte no reconocen a los bizantinos como romanos y los designan como griegos o helenos, pues no hay más Roma que la del Tíber ni más romanos que los a ella vinculados.

Además, Bizancio vuelve contra Occidente la Donación de Constantino y, apoyándose en ella, no entiende ya que Constantino ejerció el poder y estableció un senado en Constantinopla, sino que trasladó a ella el poder imperial y todo el senado dejando a la vieja Roma vacía de Imperio: "el tonto e inculto Papa —se le dice al mismo Liuprando de Cremona— no sabe que Constantino el Santo trasladó aquí el cetro imperial, todo el senado y toda la jerarquía administrativa, de modo que en Roma sólo dejó gente de baja estofa." Tal es, en síntesis, la doctrina de la *translatio imperii* de los bizantinos, doctrina concorde en lo esencial con la que mantuvo Occidente hasta Carlomagno. Pero mientras que para Occidente el águila imperial vuela de nuevo a Roma y el Imperio pasa a los francos, longobardos y germanos, en cambio, para Bizancio está inconmoviblemente vinculado a la Nueva Roma y a los verdaderos romanos.

Finalmente, junto a esta doctrina de la *translatio* opera la de la *renovatio imperii*, ligada a la idea de la *Nea Roma*. El tópico de la anciana rejuvenecida es un tema mítico que acusa su presencia en la literatura antigua y medieval e incluso en la moderna[3], y que está en el trasfondo de la idea de renovación de una entidad supuesta eterna. Los bizantinos politizan este mitologema en el sentido de que la antigua Roma ha cumplido su papel y que vieja, caduca, agotada y estéril ha de cederlo a quien por su juventud, vigor y lozanía esté en condiciones de llevar su nombre

---

[2] Dölger, pág. 77.

[3] Vid. E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*. Méjico, 1955, t. I, págs. 153 y ss.

glorioso y eterno y de renovar su Imperio. Así, de acuerdo con el viejo binomio *urbe et orbi,* a la renovación del Imperio corresponde una Roma renovada, y la misión de la antigua Roma no es otra que contribuir a su loa. A ella se trasladó la virtud y la fuerza del Imperio; ella es, además, alba y pura, pues nació cristiana y no ha manchado su historia con la sangre de los mártires.

El ataque a la preeminencia política de la Roma de Italia se complementó con el ataque a su primado eclesiástico, en cuyos detalles no tenemos que entrar aquí. Para terminar digamos con Dölger que "esta lucha por el romanismo no es, como pudiera parecer, una caprichosa manía del legitimismo bizantino o la emanación de una corriente espiritual de sabiduría antigua, o la disputa de algunos literatos pedantes, sino que tiene como trasfondo una política de poder: es la base y el símbolo de la pretensión del Imperio oriental a su competencia jurídica para la dominación mundial romana" [4].

2. *Moscú, Tercera Roma* [5]

Tanto en el aspecto eclesiástico como en el político, Rusia surgió ideológicamente como derivación de Bizancio, cuya preeminencia y autoridad reconoce durante mucho tiempo, ya que en Constantinopla, en la Segunda o Nueva Roma, están el patriarca y el emperador, cabezas de la Iglesia y de la cristiandad. Pero la aproximación realizada en 1439 entre la Iglesia constantinopolitana y la romana, considerada por

---

[4] Dölger, pág. 79.

[5] Vid. H. Schaeder, *Moskau, das dritte Rom*. Darmstadt, 1957. K. W. Medlin, *Moscow and East Rome*. Génève, 1952. La obra de Schaeder reproduce (en versión alemana) los textos de Filoteos, alguno de los cuales es también reproducido en Medlin. Vid., además: Tschizewskij: *Das heilige Russland. Russische Geistgeschichte*. Hamburg, 1957, páginas 100 y ss., y E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*. Hamburg, 1957, pp. 145 y ss. R. L. Wolf, *The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat*, publicado en el volumen *Myth and Mythmaking*, dirigido por H. A. Murray New York 1950. Vid. también las obras citadas en la n. 1.

la Iglesia moscovita como "el pecado de los pecados", abrió la vía hacia la liberación de la autoridad de Constantinopla y hacia la sustentación sobre sí mismo del complejo político eclesiástico ruso, tendencia perfeccionada como consecuencia de dos acontecimientos que se producen en el mismo siglo XV: la caída de Constantinopla en 1453 y la definitiva liberación del vasallaje hacia los mongoles en 1480. Moscú ahora puede considerarse heredera de Bizancio, y dentro de tal herencia se encuentra la pretensión de un Imperio ecuménico y, con ello, su oposición hacia Occidente. En resumen: el águila emprende un nuevo vuelo y el Imperio, ya trasladado de Roma a Constantinopla, se asienta ahora en Moscú.

A la justificación ideológica de esta nueva situación sirve la doctrina de la Tercera Roma creada por un monje llamado Filoteo de Pskov, que ha merecido a los historiadores soviéticos el calificativo de "progresivo". Según Filoteo, el Imperio romano es eterno por ser el último de los profetizados por Daniel y es indestructible por haber nacido Cristo bajo él. Por su herejía apolinaria[6] ha caído la Primera Roma; por sus pecados está la Segunda bajo el poder de los agarenos; pero queda la Tercera y última Roma y después de ella no habrá más. Moscú, como Tercera Roma, construída sobre siete colinas, es la única capital de la verdadera fe y del verdadero Imperio Cristiano al que han pasado todos los demás Imperios y reinos de la tierra, de un Imperio que, operando la salvación, se extenderá hasta los confines del orbe y que durará hasta el fin de los tiempos. Así, pues, con la doctrina de Moscú como Tercera Roma se cambia el centro del *oikoumene* y se dotan de legitimidad las pretensiones imperialistas de Moscú. También para la Rusia de comienzos del siglo XVI la pretensión imperial

---

[6] Es decir, por el rito de la comunión con pan sin levadura mantenido por la Iglesia occidental según doctrina de Apolinario de Laodicea, frente a la comunión con pan con levadura que, según la Iglesia oriental, significa la naturaleza humana del Verbo cuando se hizo carne.

había de ir unida al nombre mágico de Roma. La doctrina en cuestión fue políticamente explotada por los zares y especialmente por Iván el Terrible. A título de curiosidad, no exenta de significación, diremos que, aparte del título de Czar (derivado de *Caesar*), la pretensión de romanidad del Imperio ruso se refuerza todavía por otras dos vías: por un lado, en cuanto que se pretende derivar la dinastía de la estirpe de Augusto, en virtud de una leyenda según la cual Augusto había tenido un hermano llamado Prus que gobernó en Prusia y cuyos sucesores constituyeron la dinastía reinante en Moscú (los Rjurik); por otro lado, en cuanto que las insignias imperiales con las que se celebraba la coronación no sólo habían pertenecido a los emperadores de Bizancio, sino que se suponía fueron de Augusto, con lo cual se integraban en ellas la Primera, la Segunda y la Tercera Roma.

3. *Roma en Occidente*[7]

En las páginas anteriores hemos visto cómo la pugna por el Imperio entre Oriente y Occidente se simbolizó en la pugna por Roma y por el nombre romano. Si se hace abstracción del efímero intento de Carlomagno de hacer de Aquisgram una *secunda Roma*[8] y de la fórmula *ubi impe-*

---

[7] Entre la literatura sobre el tema: P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*. Darmstadt, 1957. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London, 1955. E. Dupré Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*. Milano, 1942. S. Mochi Onory y G. Barni, *La crisi del Sacro Romano Impero*. Milano-Varese, 1951. F. Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*. München, 1926. W. Goez, *Translatio Imperii*. Tübingen, 1928. R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du V an XIV siècle*. París, 1953. M. García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Dresden, 1926. P. Brezzi, *Roma e l'imperio medioevale* (774-1252). Bologna, 1947. F. Klingner, *Römische Geisteswelt*. München, 1961. pp. 631 y ss. E. Anganine: *Il concetto di Rinascita atraverso il Medio Evo*. Milano, 1958.

[8] Sobre Aquisgrán como Segunda Roma, vid. C. Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlín, 1951, páginas 22 y ss.

rator ibi Roma, a la que aludiremos después, a los occidentales no les cabe duda de que la única Roma es la del Tíber y de que esta Roma es "reina" o "capital del mundo", "urbe regia", "origen", "autora", "causa", "tronco", "fuente" o "sede" del Imperio; "única que hace imperar a los reyes", escribe a comienzos del siglo XI Juan Capanario; creadora y madre de todos los emperadores", según un texto de 1152. Puede haber reinos que se titulen Imperios, pero sólo la vinculación a Roma convierte al Imperio en universal[9]. Urbe y orbe eran para la idea imperial medieval, lo mismo que para la antigüedad clásica, términos correlativos: quien tiene la urbe tiene el orbe y quien tiene el orbe sólo justifica su poder por referencia a la urbe; la diadema imperial, dice Godofredo de Viterbo (siglo XII), da la Roma antigua y su poder temporal, de tal modo que quien la posee está en la cúspide del orbe, pues por ceñir la urbe incluye también el resto del orbe, de manera que en una sola corona hay dos, pero no cuantitativamente, sino en una unidad real: tener el orbe y la urbe, es decir, el universo, es ser César[10]. Y también, lo mismo que en la antigüedad romana, fue un lugar común medieval afirmar que Roma era *communis patria.*

Cierto que la ciudad, dice un autor desconocido de finales del siglo IX, es culpable de enormes fechorías, pero con todo es siempre madre y señora del mundo y si sus habitantes no vuelven al recto camino, atraerán sobre sí la cólera divina. Cierto que los romanos, según S. Bernardo, son

---

[9] Como es sabido, el título de emperador fue usado en la Edad Media: a) por los britones, durante los siglos VII y VIII, que emplean las palabras *bretwalda* y *brytenwalda*, traducidas en la época por *totius Britanniae Imperator* o por *imperator anglorum*; b) por los reinos de León y Castilla en distintas ocasiones durante los siglos X al XII; c) por los anglosajones a partir del siglo X. Aunque el primer rey anglosajón que usa el título alude en una ocasión a su universalidad, lo cierto es que estos Imperios no pretenden carácter universal, sino una hegemonía sobre varios reinos o sobre un determinado espacio. Vid. Erdmann, *Ob cit.*, pp. 3 y ss.

[10] Godofredo de Viterbo, *Pantheon* (M. G. H. SS., XII, 275).

revoltosos, fatuos, intratables, embusteros, arrogantes, etc., pero cuando habla del pueblo romano se refiere a él como *populus sublimis et illustris et gloriosus.* Cierto que, según Federico II, el poder imperial radica plenamente en el emperador, pero no es menos cierto que la urbe es *causa imperii* y que el deber del emperador es hacer refulgir la diadema romana y renovar la antigua dignidad de los romanos. Es verdad que Roma, escribe un senador en 1245, gime bajo la dominación extranjera y la que era princesa de las provincias paga tributo al César, pero no por eso Roma es menos "cima del mundo, único tribunal legítimo, sede de santidad, trono de gloria". Y si bien Dante critica el estado de Roma, ello no impide que la considere como la *civitade imperadrice e da Dio ha spezial nascimento e da Dio ha spezial processo* (*Conv.* IV, iv. 12-13), como *loco santo* sede del Imperio y del sucesor de Pedro, y que imagine una Roma celeste identificada con el Paraíso (*Purg.* XXXII, 101-2):

e sarai meco senza fine cive
di quella Roma onde Cristo é Romano

En resumen: más allá de las contingencias de su existencia histórica, Roma es una entidad transhistórica a la que, entre otras cualidades, iban adheridos los *iura* del Imperio. Bajo estos supuestos era decisivo determinar: *a*), qué significaban Roma y los romanos; *b*), quiénes eran romanos; c), a quién correspondía el señorío sobre Roma. La lucha ideológica por el Imperio, que no pone en duda, sino que, por el contrario, supone la virtud imperial de Roma, se desplegará así en la polémica por el significado de Roma y de los romanos y por el señorío sobre la ciudad eterna.

A) *Ideas sobre Roma*

Respecto a la significación de Roma puede afirmarse, a grandes rasgos, que la idea dominante la concibe como una unidad dialéctica del momento apostólico y del momento

cesáreo, lo que corresponde a su doble carácter de sede de la Curia y sede del Imperio. La oposición entre los dos momentos que integran esta síntesis se remonta al primitivo cristianismo que, de acuerdo con la teología judía de la historia, concibe a ésta como una lucha entre dos ciudades, no sólo imaginadas como símbolos o como conceptos abstractos, sino como condensación real del bien y del mal, de la luz y de las tinieblas, de la justicia y de la tiranía. Tales ciudades, de las que irradiaban tan contrarias fuerzas, eran Jerusalén y Babilonia: la primera, eterna con su homóloga en el cielo; la segunda, histórica y cuya encarnación en su tiempo ven los primeros cristianos en Roma, a la que conciben, por consiguiente, como contrafigura del reino evangélico y frente a la que no cabe otra actitud que una implacable lucha destinada a ser cancelada victoriosamente con la segunda venida de Cristo. Pronto, sin embargo, se abrió paso otra tendencia que concebía al Imperio romano como la forma política adecuada, e incluso prevista por Dios, para la expansión del cristianismo. La conversión de Constantino significó el triunfo de esta tendencia y la cancelación histórico institucional del antagonismo romano-cristiano. Los textos litúrgicos recogieron desde muy pronto la idea de la unidad entre cristiano y romano e incluyeron preces en las que se ruega a Dios que, para defender el mundo y el nombre cristiano y propagar el reino del Evangelio, mantenga en alto el vigor y la fortaleza del Imperio romano, debelador de naciones bárbaras y paganas. Cristiano y romano (en el sentido político de la palabra) no están, pues, en una relación de subordinación, sino de inordinación, es decir, son dos dimensiones integradas en una misma realidad, lo mismo que sus antagonistas pagano y bárbaro.

Roma es así *caput mundi* por poseer en unidad indisoluble la *virtus* cristiana y la *virtus* imperial, por ser la capital de la *civita conmixta* en la que, según la formulación de Otto de Freising, se resuelve la antigua tensión entre la *civitas Dei* y la *civitas diaboli* que hasta Constantino había presidido la historia universal. Roma, dice Clemente IV en 1268, ha

obtenido por la voluntad divina y el mérito de los apóstoles "el honor de la cátedra pontifical, sin perder por ello la gloria de la excelencia del Imperio". Así, pues, para esta concepción los méritos de los césares y de los apóstoles no se oponen, sino que se funden en la "ciudad sacerdotal y real, capital de la Iglesia y del Imperio". Pero, como hemos dicho, tal concepción representaba una unidad entre dos términos originariamente contradictorios, contradicción que vuelve a surgir en las polémicas en torno al Imperio medieval con la diferencia, respecto a los primeros tiempos cristianos, de que ahora no se trata de una lucha contra Roma ni contra lo romano, sino de una lucha por el certero significado de Roma, cuyos méritos nadie pone en duda. Desde este punto de vista tenemos así dos ideas de Roma capaces de integrarse en una síntesis, pero capaces, también, de afirmarse unilateralmente: la idea apostólica y la idea imperial.

Según la pura concepción apostólica, el derecho de Roma a la capitalidad del mundo no radica en su carácter de antigua sede de los Césares, sino exclusivamente en los méritos de los mártires y de los apóstoles:

non si te Petri meritum Paulique foveret,
tempore iam longo, Roma, misella fores,

dice un gramático del siglo IX.

Roma, de maestra del error se ha convertido en discípula de la verdad y en eterna sede apostólica; donde antes se adoraba a una falsa diosa se adora ahora el númen de Cristo.

Et a romanis adorata ut dea
Nos adoremus celsa Christi numina; [11]

fundada sobre el fratricidio y dilatada por el crimen, ha sido elevada a los cielos por los apóstoles y convertida en

---

[11] Schramm, *Ob. cit.*, pág. 35.

cabeza de un Imperio cristiano cuyos límites rebasan los alcanzados por el poder político del paganismo. Los argumentos fundamentales de esta doctrina ya se desarrollaron, antes de la restauración del Imperio de Occidente, por San Ambrosio, por el papa León I el Grande (440-461) y por una serie de retóricos, y constituyeron, por así decirlo, la preparación ideológica para el ascenso de Carlomagno a emperador. Por otra parte, la doctrina en cuestión se correspondía con una situación histórica en la que Constantinopla, y no Roma, era la sede del Imperio, situación frecuentemente aprovechada para acentuar el carácter meramente apostólico de Roma.

La apostolicidad de Roma se complementa jurídicamente con la falsa Donación de Constantino y según la cual éste cedió Roma al Papa (junto con otros territorios) a fin de que sirviera de capital religiosa, contrapunto de Constantinopla como capital política. Roma tiene, pues, carácter apostólico. Pero la misma Donación contiene los supuestos para la politización de Roma no en un sentido originario, sino como derivación de su naturaleza apostólica, ya que el texto en cuestión da como razón de la bicefalia Roma-Constantinopla el hecho de que el Papa rechazó el Imperio que le ofreció Constantino, por no considerar digno sobreponer la corona imperial a la tonsura clerical, aunque sí aceptó el uso de las insignias imperiales tanto en Roma como en los otros lugares cedidos. De aquí dedujo la Curia con el curso del tiempo dos consecuencias: a) puesto que Roma pertenece al Papa, el título de romano por parte del Imperio será válido en tanto esté específicamente vinculado a la sede romana, pero en tanto que no lo esté será, todo lo más, Imperio griego, franco, etc.; lo romano tiene, pues, una significación apostólica, pero con consecuencias políticas; b) puesto que Constantino cedió el Imperio al Papa y puesto que después de Cristo todos los reinos revertieron a Cristo, el Papa puede rescatar el Imperio para transferirlo a otro pueblo, es decir, puede despojar a Constantinopla de su carácter de sede imperial y convertir en tal a

Roma; pero el nuevo Imperio así constituido no será romano originariamente, sino tan sólo por haber sido otorgado por la silla apostólica. Roma es, formula Juan VIII (872-882): *civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem,* sólo en tal carácter es sede del Imperio.

Pero el argumento radical para esta tesis, argumento que alcanza sus más enérgicas expresiones en los pontificados de Gregorio VII (1073-1085) y de Inocencio III (1198-1216), es que Roma es *caput mundi,* porque siendo sede de Pedro constituye, en virtud del poder de atar y desatar, el eje entre el cielo y la tierra. Roma es así la localización de una teofanía y si los reinos de aquí abajo han de ser una imitación del Imperio celeste, es patente que el centro del Imperio ha de estar en esa Roma apostólica que, en tanto que sede del sucesor de Pedro, une los dos reinos. Las llaves del reino de los cielos se transforman así en llaves del Imperio y de los reinos de la tierra.

En resumen, para toda esta tendencia, el Imperio es romano no por sucesor de los Césares ni por su vinculación a la *Roma antiqua,* sino por ser la institución política destinada a defender la Iglesia romana. Y sólo hay emperador romano, es decir, universal, en cuanto que la persona designada haya sido consagrada en Roma por el Papa. El Imperio es, pues, un apéndice de la Roma apostólica, razón por la que Carlomagno desconfía del título de "emperador de los romanos" que le da el papado y que sustituye por una titulación compleja y equívoca [12]. En cambio, los Ottones, los salios y los suevos usan el título plenos de patético orgullo, pero tratarán de poner pie firme en Roma con las armas, con la retórica y con el derecho.

Según la idea imperial, Roma es *caput mundi* por ser la sede del antiguo Imperio romano que, por decisión divina, es un Imperio eterno, e incluso una epifanía: *Imperium*

---

[12] *Imperator Romanum gubernans imperium.* **Sobre el compromiso que representa esta fórmula entre la idea imperial franca de Carlomagno y la idea imperial romana del Papa, vid. Erdmann,** ***Ob cit.,*** **págs, 27 y 2, y Ullmann,** ***Ob. cit.,*** **pág. 114.**

enim deus de coelo constituit; imperium autem semper est, dice Godofredo de Viterbo (m. 1191). No se niega en modo alguno que Roma sea cabeza de la cristiandad, pues romano y cristiano son la misma cosa; pero sí se afirma que tiene tal carácter en virtud de haber sido la sede del Imperio romano querido por Dios para que sirviera, primero, de preparación histórica para la expansión del cristianismo, y más tarde, de institución para su propagación y defensa. La idea imperial de Roma se despliega a partir de los Ottones y especialmente a partir de Otto III, que convierte al pasado romano en parte esencial de la justificación del Imperio y se titula "siervo de los apóstoles". Al servicio de tal idea se desarrolla una literatura en forma de poemas, de historiografía más o menos fantástica y de descripciones de monumentos y de ceremonias, destinada a ensalzar y actualizar la antigüedad romana y, concretamente, su época imperial. Otto de Vercelli pide a Pedro que reviva las fuerzas de la antigua Roma para que resucite bajo el Imperio de Otto III

... *vire Romae excita;*
surgat Roma imperio sub Ottone tertio,

y a San Pedro que renueve los derechos de Roma y restaure a Roma en Roma para que Otto pueda convertirse en gloria del Imperio

Romana iura recreas, Romae Romam reparas,
ut possit Otto effici gloria imperii. [13]

Y Benzo de Alba, del círculo de Enrique IV (1056-1106), no exalta la Roma cementerio de mártires, sino la Roma cesárea, fuerte, militar y guerrera que, sujetando al mundo a su poder, le colocó bajo la paz, las leyes y la abundancia. [14]

Al hilo del "renacimiento del siglo XII, al carisma roma-

[13] Vid. Schramm, *Ob. cit.*, pág. 122.

[14] *Ceasarum viribus, armis, bellorum frecuentia, / Subiugavit totum mundum Romana potentia / Cuncta redigens sub lege, sub oboedientia: Pax ubique, perpes, salus, opum affluentia,* Schramm, pág. 261.

no procedente de la gloria de las armas se une el proveniente de ser Roma la madre del derecho, es decir, origen de las dos columnas que, según un famoso texto del Digesto, sostienen los Imperios. Todos estos motivos, bien que articulados en una concepción teológica del Imperio, que lo muestra como una teofanía, están enérgicamente representados en Federico Barbarroja y se acentúan en Federico II, cuyos escritos están llenos de términos clásicos (águilas, quírites, triunfos, legiones, etc.) y que considera como un deber "exaltar el prestigio de la ciudad", pues "no podemos acrecer el decoro imperial sin promover al mismo tiempo el honor de la ciudad, a la que reconocemos causa del Imperio", tanto más cuanto que el emperador ha triunfado "por invocación del nombre de Roma". En vista de todo ello y "para revivir a los antiguos césares" y "restaurar la antigua nobleza de la ciudad", decide enviar a Roma los trofeos obtenidos en la batalla de Courtenova, a fin de que, como en los tiempos clásicos, sean paseados en triunfo y ascendidos al Capitolio. [15]

B) *El pueblo romano* [16]

Así como había distintas ideas de Roma, así había también distintas concepciones sobre quiénes constituían el pueblo romano o *populus electus*. Ya aludimos a la lucha entre Bizancio y los occidentales por el monopolio y la legitimidad del uso del nombre. Pero también en el seno de los mismos occidentales existían distintos criterios respecto a quiénes eran, propiamente hablando, los romanos. Y así se disputó entre un ámbito local y un ámbito universal del nombre y, dentro de éste, sobre si la calidad de romano

---

[15] Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, T. V. pág. 162.

[16] Ullmann, *Ob. cit.* pp. 61 y s., 85, 88 y ss., 217 y ss. F. Ercole, *Da Bartolo all'Althusio*. Firenze, 1932, pp. 49 y ss. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*. Cambridge, 1963, pp. 189 y ss.

tenía originaria y esencialmente carácter eclesiástico o carácter imperial o ambas cosas a la vez.

La idea localista de romano, mantenida principal pero no exclusivamente por los ciudadanos de la urbe, concebía a éstos como los auténticos romanos o, cuando menos, como la substancia o epítome de los romanos, lo que se mostraba patentemente en el hecho de que su aclamación fuera requisito formal para la investidura de emperador. A esta tesis se la hacía compatible con la idea universal de romano matizándola en el sentido de que si bien todos los cristianos y todos los sometidos a la autoridad del emperador pueden llamarse romanos, sin embargo corresponde su representación a los habitantes de la ciudad. Que la Curia o los emperadores les reconocieran este carácter de romanos más calificados y de depositarios de las tradiciones de la ciudad, así como las consecuencias jurídico-políticas que se derivaban de ello, dependía de las situaciones políticas y de la consiguiente conveniencia táctica por parte de otro bando de halagar al pueblo de la ciudad.

Dado que el Imperio medieval era considerado como la continuación del antiguo Imperio romano y dado que en éste la ciudadanía se había extendido a todos los habitantes, los juristas consideran que el pueblo romano está constituido por todos los súbditos del emperador, pues lo que califica a alguien de romano es su sumisión a la autoridad imperial. La expresión *romanus populus*—escribe Leopoldo de Bebenburg (m. en 1315) resumiendo la tesis generalmente admitida por los juristas—no debe ser entendida como *populus urbe Romanae, sed totus populus Romano imperio subiectus*. Ahora bien, el mismo escritor entiende por pueblo romano en un sentido más restringido a los príncipes electores que actúan en representación (*auctoritate et vice Romanorum*) de todos los príncipes y pueblos sujetos al Imperio romano, criterio frecuentemente mantenido por otros autores de acuerdo con el principio medieval que identifica la voluntad de la *valentior parts* con la de toda la comuni-

dad. En otras ocasiones se entiende que la antigua *virtus* del pueblo romano, en el sentido restringido del vocablo, ha emigrado a otro pueblo—el franco o germano—que, dentro de la universalidad del pueblo romano-cristiano, es el pueblo carismático.

Para la idea curialista son esencial y originariamente romanos los que, reconociendo al obispo de Roma como sucesor de Cristo y de Pedro, admiten el primado de la Iglesia romana y siguen sus enseñanzas. Es decir, "romano" tiene aquí una significación eclesiástica, conservada hasta nuestros días para designar al mundo católico occidental, si bien actualmente ha perdido toda significación o implicación política.

Sin embargo, la idea curialista y la imperial aparecen generalmente armonizadas como dos dimensiones de una misma realidad, ya que Roma es el centro que integra la potestad sacerdotal y la imperial, y ya que, tanto eclesiástica como políticamente, romano y cristiano eran términos idénticos, a lo que se añade que la Iglesia romana y el Imperio romano se extienden sobre un mismo pueblo. Y así—para citar un testimonio—Bartolo define a los romanos: *sunt gentes quae Imperio obedieunt,* así como aquellas *qui obedieunt sanctae Matri Ecclesiae.* Pero dentro de esta unidad podía acentuarse la dimensión imperial o la dimensión eclesiástica.

C) *La pugna por Roma*

Tres sujetos se disputaron la posesión de Roma y del Imperio adherido a ella: los ciudadanos de la urbe, el emperador en tanto que rey alemán, y el papa.

a) *La tesis de los habitantes de la ciudad.*—Los ciudadanos de la urbe basaban sus pretensiones en su vinculación específica a la ciudad considerada como "causa", "madre" o "raíz" del Imperio, en su idea de ser los romanos auténticos o, cuando menos, los más calificados, y en la creencia de su continuidad histórica con los antiguos romanos—rati-

ficada por la pretensión de ciertas familias nobles a considerarse descendientes de determinados linajes patricios de la Roma antigua—de modo que el *populus* de la *urbs* venía a ser la encarnación histórico-social de la eternidad de Roma. A todo ello añadían una interpretación de la *lex regia* según la cual el pueblo romano, en sentido local, era el depositario del Imperio. En general, los ciudadanos de la urbe más que el señorío sobre el Imperio pretendieron una participación esencial en su gloria, pero con todo no faltaron ocasiones revolucionarias en las que afirmaron la plenitud de sus derechos imperiales, ni momentos de tensión entre los poderes universales en los que el candidato al Imperio les reconoció su carácter de depositarios de éste.

Así, en la revolución romana iniciada en 1443 y acaudillada en su etapa radical por Arnoldo de Brescia, los ciudadanos, tras de negar la autenticidad de la Donación de Constantino, afirman de manera más o menos decidida, según las circunstancias, sus derechos sobre la ciudad y, por tanto, sobre el Imperio en doble frente contra el papa y contra el emperador aunque razones tácticas les obliguen a buscar el apoyo de uno o de otro. Arnoldo sostiene que sólo a los romanos les compete disponer de la ciudad y que, por tanto, no deben permitir que "la sede del Imperio", la "fuente de la libertad" y la "señora del mundo" caigan en manos extrañas. En dos cartas dirigidas a Conrado II en 1149 se pretende que—volviendo a los antiguos tiempos—el pueblo romano sustituya al papa en la coronación imperial para que el Imperio, decaído *temeraria usurpatione clericorum*, sea restaurado con el senado y con el emperador residiendo en Roma, con lo cual la ciudad volverá a ejercer su derecho al señorío del mundo. Cuando muerto Conrado II es elegido emperador Federico I Barbarroja, un tal Wenzel, en nombre de los romanos, le escribe en 1152 una carta en la que tras de felicitarle por su elección al trono imperial, deplora que no haya consultado para confirmarla a la "sacrosanta ciudad, señora del mundo, creadora y madre de todos los emperadores, por la que imperan todos los

príncipes y sin la cual, ninguno". La misma carta deduce del texto de la *lex regia* que "todo el poder y dignidad de la república está en manos de los romanos", y como quiera que el emperador depende de los romanos y no los romanos del emperador, concluye: "¿qué ley, qué razón prohibe al senado y al pueblo crear emperadores?".[17] Cuando Federico llegó a Roma fue recibido por los legados del senado y del pueblo de la "ciudad señora" que, tras de repetirle que es privilegio de ésta dar gobierno al orbe y confirmar a los emperadores, le tratan de huésped a quien hacen ciudadano, de extraño a quien constituyen en príncipe y a quien otorgan los *iura* pertenecientes a los romanos y, como consecuencia, le conminan a observar "mis buenas costumbres y leyes antiguas... y a ofrecer quinientas libras a mis funcionarios que te aclamarán en el Capitolio".[18] Sobre la contestación retórica y militar de Barbarroja a este discurso volveremos más adelante.

El otro gran intento de atracción de los derechos imperiales al pueblo de la urbe tiene lugar con la revolución de 1347, acaudillada por Cola di Rienzo, es decir, en una fecha en la que el Imperio ha perdido su mística y su carácter universal para transformarse en una "gran potencia". Pero, con todo, merece la pena aludir a esta revolución que, aparte de establecer un *buono stato,* tiene como finalidad renovar las glorias y el poder de Roma y rescatar su *antiqua iurisdictio,* teniendo como sujeto de sus derechos al pueblo de la ciudad. La base de su argumentación está constituida por la *lex regia,* a la que se interpreta en el sentido de hacer del pueblo romano el sujeto presente del Imperio y de sus derechos: "tanta era la majestad del pueblo romano que daba autoridad al emperador. Ahora la hemos perdido para nuestro daño y nuestra vergüenza".[19] Pero los derechos del

---

[17] Dupré Theseider, *ob. cit.,* pág. 152.

[18] Dupré Theseider, pág. 157. Otto de Freissing, *Gesta Fredericii,* II, XXIX, p. 143 y s. de la versión inglesa: *The Deeds of Frederick Barbarossa.* New York, 1953.

[19] Dupré Theseider, pág. 313.

pueblo, aunque olvidados y violados, no han prescrito, en vista de lo cual un sínodo convocado por Cola di Rienzo declara caducos todos los privilegios hechos en perjuicio de los derechos, autoridad, potestad y jurisdicción del pueblo romano. El pueblo de la urbe, en virtud de su potestad, ahora recobrada, concede la ciudadanía romana a todas las ciudades de Italia, dando así origen a una entidad a la que denomina *Sacra Italia*, y declara que compete al pueblo romano, ciudadano de la ciudad señorial y vivificadora, la elección del emperador y la jurisdicción sobre el Sacro Imperio. Como estos acontecimientos sucedían en un momento de disputa por el trono imperial y de desacuerdo entre los príncipes electores, Cola di Rienzo refuerza su argumento alegando que el cisma imperial ha dejado vacante el Imperio, que revierte, así, al pueblo romano, ante el que convoca a los dos emperadores y a los príncipes electores para que justifiquen los derechos que se arrogan.

Como se ha dicho anteriormente, el derecho de los ciudadanos de Roma fue ocasionalmente reconocido por los pretendientes al Imperio. En 1265, Manfredo, hijo de Federico II y enemigo irreconciliable de la Curia, se dirige al pueblo de la ciudad para que, ignorando al papa, lo corone emperador a fin de restaurar el Imperio cuya cabeza y madre es la ciudad de Roma y cuya autoridad reside en el senado y en el pueblo. Manfredo no tuvo éxito, pero en 1328 Luis IV fue, en efecto, coronado en la basílica de San Pedro por el pueblo romano como *gens electa* que dispone del sacerdocio real. Sin embargo, el mismo Luis anuló el efecto de la coronación al hacerse coronar de nuevo por el antipapa Nicolás V y al afirmar en tal ocasión que los ciudadanos de la ciudad no tienen más derecho a disponer del Imperio que *quicunque alius populus Romano imperio subiectus.*

b) *La tesis imperial.*—La tesis imperial se sintetizaba en el argumento de que, dado que Roma era cifra del Imperio y éste la capacidad de dar orden y paz al mundo, es claro que la urbe y el orbe han de pertenecer a aquel pueblo que, dentro del mundo romano-cristiano, esté en

condiciones de llevar a cabo la obra pacificadora, es decir, la carga de la misión imperial. Por consiguiente, si bien el Imperio es el eterno Imperio romano, si bien el emperador es emperador de los romanos en el sentido de la totalidad de los pueblos que obedecen simultáneamente a la sede papal y la imperial, sin embargo, el pueblo con derecho al ejercicio del Imperio, el pueblo imperial es el pueblo franco o el pueblo germánico, es decir, el pueblo capaz de defender al conjunto de la Iglesia y de la cristiandad.

Este principio se expresa en la doctrina de la *translatio imperii*, según la cual el Imperio, ejercido primero por los romanos (ciudad de Roma), se trasladó a los griegos, de éstos a los francos, de éstos—en algunos textos con el intermedio de los longobardos—a los germanos. Tal teoría de la *translatio imperii* es también mantenida por la Curia, pero mientras que la Curia sitúa la decisión de la *translatio* de un pueblo a otro en el Papa, en cambio el partido imperial la fundamenta en una *virtus* propia y originaria del pueblo franco o germano: sólo el vigor franco o teutónico mantienen el Imperio, cuando dicho vigor desaparezca se desvanecerá el Imperio para dar paso al Anticristo. El Imperio, dice ya Folcuinio en 980, es el premio dado por Dios a la obediencia, a la *militia Dei*, y por eso pertenece a los francos que han defendido el reino de Dios contra sarracenos, normandos y sajones. El pueblo imperial es, en resumen, el pueblo al que Dios, para cumplimiento de una misión divina, ha hecho el más fuerte de la cristiandad. En cuanto al poder concreto sobre Roma, la ideología imperial rechaza como falsa la Donación de Constantino, afirma el señorío originario del emperador sobre la urbe de modo que el ejercido por el papa lo es a título derivado y, en consecuencia, Otto III no duda en amonestar duramente al pontífice por la *incuria et inscientia* en que tienen a la ciudad, de la que es administrador pero no dueño, pues el señorío le pertenece al emperador.

Barbarroja hace confluir en su doctrina imperial los momentos teológicos, los jurídicos y la tradición franco-ger-

mánica. El imperio viene directamente de Dios sin intermedio de la Curia, es expresión en la tierra del orden divino, y si la Iglesia es "santa", el Imperio es "sacro". Federico I fue, en efecto, quien introdujo la denominación *Sacrum Imperium* y más tarde, a mediados del siglo XIII, Alejandro de Roes escribe: *sicut ecclesia Romana est ecclesia Dei, sit utique regnum Romanorum est similer regnum Dei.* Ya a partir de los Ottones era frecuente la tendencia a incluir a los emperadores en la lista de los césares romanos y a considerarlos no sólo como "nuevo Constantino", "nuevo Teodosio" o "nuevo Carlomagno", es decir, como renovación de emperadores cristianos, sino también como "el otro César" o "nuevo Trajano" o "Augusto", etc., al tiempo que comienza a verse en los antiguos emperadores arquetipos o encarnaciones de virtudes. Pero Barbarroja afirma rotundamente la carencia de solución de continuidad entre el Imperio antiguo y el medieval y se siente verdadero descendiente de los césares romanos; la legitimidad del Imperio se encuentra en el *Corpus Iuris* "cuyas santas leyes —dice el mismo emperador hablando en tercera persona— venera como oráculos divinos", y que, como testimonio jurídico de la continuidad del Imperio, es actualizado por Federico incluyendo en su texto, tras de las novelas, los capitularios y las constituciones imperiales medievales. Además Federico I recoge también la tradición franco-germánica: trata de elevar a Carlomagno a los altares haciéndolo proclamar santo por un antipapa, y afirma rotundamente que la fortaleza y la virtud dada por Dios a los francos y a los germanos y manifestada en las figuras de Carlomagno y de Otto I, es fuente del derecho al Imperio. Dios, derecho y tradición hacen a los germanos dueños de Roma y del Imperio sin ingerencia de la sede romana ni del pueblo de la ciudad.

Y así contesta al discurso de los legados romanos, a que antes hemos hecho mención, diciendo que no es a la Roma de ellos, sino a "nuestra Roma" a donde hay que mirar para ver la gloria, la dignidad y el valor militar de los an-

tiguos romanos, "porque todas esas cualidades se transfirieron a nosotros junto con el Imperio...; en nosotros están tus cónsules, en nosotros tu senado, en nosotros tus soldados". Al día siguiente es coronado emperador entre las aclamaciones de los germanos, y sus tropas deshacen la resistencia de los habitantes de la ciudad, al grito—cuenta Otto de Freising—de: "¡Toma ahora, romano, hierro teutónico en vez de oro arábigo. Este es el dinero que tu príncipe te ofrece por tu corona! ¡Así adquieren los francos el Imperio!". [20]

En resumen, por designio divino Roma y su Imperio pertenecen a los germanos, es decir, al grupo carismático dentro del pueblo romano en su sentido universal. Llamados en distintas ocasiones por los débiles, miserables e inválidos ciudadanos de la urbe, han venido a imponer paz a Roma, de la que el emperador es legítimo posesor y encarnación de sus glorias. Urbe y orbe pertenecen a los francos o germanos porque ellos son los únicos que, por *donativum* divino, tienen la potestad para llevar a cabo la misión imperial, y quien tiene la *potestas* tiene los *iura* adheridos a ella. Mientras Dios conserve la fuerza a los francos o germanos permanecerá vivo el Imperio romano, última de las formas políticas y por ello destinada a regir hasta el fin de los tiempos; cuando decaiga esa fuerza será señal que el fin del mundo está a la vista y el Anticristo a las puertas. La fuerza franca o germánica es, por tanto, la garantía de la existencia histórica del *eón* cristiano. Tal es la idea escatológica aparecida en Occidente—pero importada de Oriente—en el siglo VIII, que se expande en el X y que adquiere gran relevancia en la época de Barbarroja.

A la afirmación de los derechos germánicos sobre el Imperio sirvió, además, la fantástica teoría, desarrollada por varios escritores, del parentesco entre los germanos y los romanos por ser ambos descendientes de los troyanos, de

[20] Otto de Freising, *ob. cit.*, II, XXX y XXXII, pp. 146 y 151 de la versión inglesa antes citada.

donde que el Imperio esté en manos de los germanos *est non irrationabiliter, quia romano et franci de eodem fonte troiani emerserum.* Los germanos, además, habían sido *socii* de los romanos en el Imperio, y, finalmente, ambas ramas se funden de nuevo en la descendencia del germano Carlomagno y de la romana Berta. Con ocasión de desarrollar esta doctrina y fundándose en que los troyanos descendían de Júpiter, Godofredo de Viterbo no duda en afirmar que el emperador Enrique VI es vástago y sucesor de Júpiter y, por tanto, de la prole de los dioses.[21] Vemos, pues, que a la hierofanía cristiana se une la pagana.

La tendencia que estamos reseñando tendía a ir adherida a la idea imperial de Roma, pero no excluía necesariamente la idea apostólica de la ciudad, sino que o bien afirmaba que tal apostolicidad era consecuencia de su carácter imperial cristiano, o bien que el mismo emperador asumía como propia la carga apostólica. Tal fue especial y manifiestamente, pero no únicamente, el caso de Otto III, que, junto al título de emperador, adopta, primero, el de *Servus Iesu Christi* y, después, el de *Servus Apostolorum.* Considera sus campañas contra los eslavos como "obra apostólica" destinada a bautizar a los paganos y a llevar la paz a los cristianos; se siente estrechamente vinculado a San Pedro, al que considera como uno de sus patronos, y se retrata coronado por San Pedro y San Pablo. En resumen: Otto III que, según una repetida fórmula, veía en Roma la doble calidad de capital imperial y de sede apostólica,[22] considera suya a la ciudad por su doble carácter de emperador y de "siervo de los apóstoles". Aunque no con la intensidad de Otto, otros emperadores, como Enrique II, Enrique IV y Barbarroja, manifestaron también sentirse en vinculación con los apóstoles.

c) *La tesis curialista.*—Un libelo del siglo x contrapone

---

[21] Vid. Goez, *ob. cit.*, pág. 126, y W. Berges, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters.* Stuttgart, 1952, pp. 104 y s.

[22] *Romam caput mundi profitemur, Romanam eclesiam matrem omnium ecclesiarum testamur.* Ullmann, pág. 241.

Roma como capital papal a Aquisgram como capital imperial: "Tanto más es Roma mayor y excelsa que Aquisgram, tanto más tiene el Papa mayor dignidad que el emperador". Sin embargo, fue interés de la Curia, ya manifestado desde la coronación de Carlomagno, hacer de Roma, sobre la que afirmaba su señorío, centro del Imperio.

La tesis de la Curia partía básicamente del argumento teológico de que el poder de atar y desatar poseído por el obispo de Roma como sucesor de Pedro, no excluía a nada ni a nadie, y menos aún al Imperio que había sido absorbido en la Iglesia y que, por tanto, era una institución con la misión específica de defenderla. Ya el papa León I había expresado la idea de un Imperio cristiano, cuyo centro era la Roma apostólica, lo que implicaba considerar a la Iglesia misma como una prolongación o renovación del Imperio romano: el Papa es el *princeps* y los cardenales los senadores de este Imperio cristiano. La Iglesia centrada en Roma, capital del mundo y elevada a los cielos por los apóstoles, es así sucesora del Imperio romano cuyos límites incluso ha extendido. A partir del Imperio carolingio ya no se piensa tanto que la Iglesia sea en sí misma una renovación del Imperio romano, cuanto que éste es un departamento, cargo u oficio de la Iglesia, ejercido ciertamente por el emperador, pero del que dispone la sede romana.

De modo patente y lapidario se expresa esta tesis en el *Dictatus papae* (1075) de Gregorio VII: sólo el Papa puede llevar legítimamente las insignias imperiales (lo que en lenguaje mítico significa el poder imperial), le es lícito deponer emperadores y eximir a los súbditos del deber de fidelidad hacia los príncipes inicuos. Y el mismo Gregorio VII requiere, en el sínodo de 1080, la intervención de San Pedro y San Pablo "para que el universo comprenda y sepa que si podéis atar y desatar en el cielo, podéis también en la tierra, según los méritos de cada uno, dar y quitar los imperios, reinos, principados, ducados, marquesados, condados y todas las posesiones humanas". Roma, según Inocencio III, es la esposa mística del Papa que le

aporta como dote tanto la plenitud del poder espiritual como del temporal, pues, por decisión divina, el principado de la Iglesia fue instituido "en el mismo lugar en que la monarquía imperial tenía su capital". En resumen, el Papa en cuanto obispo de Roma, es decir, de la sede de Pedro, donde en virtud del poder de atar y desatar está el eje entre el cielo y la tierra, dispone del poder universal. Otras razones teopolíticas, como el arquetipo de Melchisedech o de Cristo—en los que se dan la unidad de todos los poderes y de los que el Papa es figura—tienen para nuestro objeto menos interés.

Los argumentos teológicos son completados por consideraciones histórico-jurídicas derivadas de una abusiva interpretación de la Donación de Constantino, según las cuales éste, al tiempo que concedió Roma al Papa, "le entregó para siempre... el estandarte y el cetro imperiales" (Gregorio VII), y le dio la seguridad de que ningún emperador accedería al trono sin el consentimiento papal (Honorio Augustudonesis). Más tarde Inocencio IV (1243-1254) añade que Constantino "entregó humildemente a la Iglesia aquella desordenada tiranía de la que gozaba ilegítimamente, recibiendo del vicario de Cristo, sucesor de Pedro, el poder imperial divinamente ordenado". Es decir, que, en puridad, el Imperio romano es una creación del papado, pues lo que había antes no era ni Imperio, ni romano, sino tiranía. Tal es la conclusión a la que conduce la dialéctica de este pensamiento y de la que es muestra esta opinión del canonista Lorenzo Hispano (siglo XIII) destinada a hacer escuela: "Fuera de la Iglesia no hay ningún emperador que tenga de derecho la espada material, que procede de Dios..., de donde creo que Constantino fue el primer verdadero emperador de Roma" (*unde credo quod Constantinus primo fuit verus imperator Romae*).[23] La doctrina de la *translatio imperii* es interpretada en el sentido de que el Papa dispone

[23] Mocchi Onori y Barni, *ob cit.*, págs. 174 y s. Goez, *ob. cit.*, página 193.

del imperio romano y puede trasladarlo de un pueblo a otro. Así lo demuestra el hecho de que a través de las coronaciones de Carlomagno y de Otto I por el Papa, el Imperio fuera renovado en los francos y en los germanos, pero bien entendido que tales actos no han de interpretarse como cesión incondicional del Imperio, sino como una comisión que puede ser revocada. Además, aparte de la translación del Imperio a uno u otro pueblo, cada nuevo emperador ha de ser consagrado precisamente en Roma y por el Papa. En esto estaban de acuerdo todos los partidos, pero mientras que los imperiales estimaban que la consagración tenía carácter declarativo, para la Curia, en cambio, lo tenía constitutivo: "Antes de la consagración—dice Adriano IV (1154-1159), expresando una opinión común del partido curialista—sólo era rey, después de la coronación emperador y augusto..." *Ergo, per nos imperat.*[24] Terminemos con estas palabras del último de los grandes papas hierocráticos, es decir, de Bonifacio VIII (1294-1303): "Todo el honor, la potestad, y la dignidad poseída por el Imperio romano emanan de la benevolencia y concesión de la Sede Apostólica, de la cual los emperadores y los reyes romanos reciben el poder terreno".[25]

D) *Otras ideas de Roma*[26]

Antes de terminar con la parte dedicada a la exposición de la pugna por Roma, creemos que merece la pena aludir brevemente a otras dos concepciones para las cuales Roma no es un lugar geográficamente determinado, sino el lugar que se manifiesta como cabeza de un todo.

Una de dichas concepciones se expresa en la máxima

---

[24] Goez, pág. 146.
[25] M. G. H. LL., IV, n. 105.
[26] H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. Princeton, 1957, páginas 204 y s.; M. J. Wilks, *ob. cit.*, pp. 400 y ss. G. Post, *Two Notes on Nationalism in the Middle Age*, en *Traditio*, vol. IX, New York, 1953, págs. 290 y ss.

"donde está el emperador está Roma", originada en la antigüedad clásica y que, como hemos visto, sirvió de argumento a Bizancio en su pugna con Occidente, pero que se desarrolló también en la Edad Media occidental. Limitémonos a mostrar un par de ejemplos obtenidos de dos tratadistas relevantes: según Baldo, Roma y el emperador son correlativos y, por tanto, donde está el emperador está Roma (*ubi est imperator, ibi est Roma*), pues un mismo derecho es el del emperador y el de la urbe. Pero la doctrina de que el nombre del lugar sigue a la sede de la dignidad se desarrolló sobre todo con referencia al papa y especialmente con ocasión del traslado de la sede papal a Avignon. Con motivo de ello, Luis de Baviera fundamentó la deposición de Juan XXII, argumentando que si no residía en Roma no podía ser considerado como verdadero papa, pues la *urbs regia* era la fuente de su gobierno. Frente a este argumento, la Curia, recogiendo un principio ya afirmado por el Hostiense en el siglo XIII, entiende que no es cierta la fórmula: *ubi Roma, ibi papa,* sino al revés, es decir: *ubicunque est papa, ibi est Roma et ecclesia romana,* pues el lugar no santifica al hombre ni la urbe al papa, sino al revés. Ockham emplea la expresión: *Roma in Galliam migravit,* y Avignon es rotulado en un mapa del tiempo como *Nova Roma.* Para esta concepción, Roma no es un lugar de unas coordenadas geográficas precisas, pero sí el lugar de donde irradia un poder organizador de carácter universal (Papa o emperador); sí el centro del orbe, de manera que sigue en pie el binomio "urbe y orbe", y sí es, desde luego, el lugar asociado a un nombre ecuménico, y por eso el partido eclesiástico con la expresión *ubi Papa, ibi Roma,* trata de armonizar la libertad de residencia del papa con el carisma del nombre.

En cambio para la otra concepción Roma ha perdido este carácter ecuménico, pero todavía aparece asociado su nombre al de un centro ordenador. Nos referimos concretamente a la transferencia del concepto de Roma al reino de Francia: así como Roma es la ciudad excelente y común

en el Imperio—dice Pierre de Belleperche a comienzos del siglo XIV—así París es la ciudad excelente y común del reino de Francia. Aquí, lo mismo que en otros autores de la época—*Si firent de Paris leur Rome /Ou Sint-Pierre oncques ne sist,* dice Geffroi de Nés (de París) refiriéndose a los escritores que apoyan al rey Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII—se trata o de ignorar la idea de Roma, como centro ordenador del orbe, o de transferirla, parroquializando su ámbito, a un reino particular. Lo mismo que la fórmula "el rey es emperador en su reino" permitió a los monarcas asumir poderes antes reservados a la dignidad imperial, así también la apropiación de la imagen de Roma como *caput mundi* permitía encontrar o hacer asequible la idea de un centro integrador: "Así como Roma es la patria común—dice Jacques de Revigni hacia 1270—así la Corona del reino es la patria común, porque es cabeza del reino."

II. El mito de Roma

Después de esta exposición histórica, que hemos procurado sea lo más breve posible, podemos comprender la razón de las siguientes palabras de Schramm (que se refieren a los siglos IX-XI, pero que podemos extender hasta los comienzos del XIV): "Todas las potencias europeas que encierran en sí una tendencia universal mantienen pretensiones sobre Roma y derivan de ésta sus poderes universales", Roma "ya no domina al mundo terrestre, pero para dominar a éste había que tener poder sobre Roma".[27] Nos encontramos así con la lucha por un lugar espacial, sin que esta lucha se justifique por un factor racional, como, por ejemplo, su importancia estratégica, económica, etc.; nos encontramos en otros casos—Segunda Roma *versus* Primera Roma—con la lucha entre dos lugares que se suponen por-

[27] Schramm págs. 9 y 21.

tadores de un espíritu y sujetos de unos poderes, y nos encontramos, en cualquer caso, con la lucha por un nombre. Nada de esto tiene sentido si lo consideramos con las categorías de nuestro pensamiento teórico-racional y funcionalista, pero algún sentido había de tener cuando la lucha por Roma y el nombre romano se extendió desde las estepas rusas a las costas atlánticas, cifró durante un largo período el antagonismo de Oriente y Occidente, movilizó los ejércitos de los emperadores para la "marcha a Roma", agudizó la habilidad retórica de los poetas y la capacidad de argumentación de los juristas, de modo que las armas, las letras y las leyes conjuran sus esfuerzos para esta lucha por Roma y por lo romano. Y, finalmente, y aunque no nos hemos de ocupar del tema en el presente trabajo, la formación del pluriverso político y, sobre todo, religioso de la época moderna fue unido no ya a la lucha por Roma pero sí a la lucha contra Roma.

Y, claro está, que toda esta lucha tiene un sentido, un sentido que nos es arcano si tratamos de aplicarle los esquemas modernos de pensamiento, pero que se nos desvela si lo interpretamos a la luz de las categorías del pensamiento mítico. Ello es así porque el mundo ideológico del Sacro Imperio fue en su conjunto un grandioso mito, del que forma parte esa lucha por Roma y por el nombre romano, y, por consiguiente, en cuanto mito obedece a una propia lógica y unas peculiares categorías. Pero, por otra parte, no fue una expresión mítica originaria, sino que muestra ese carácter filial que tiene nuestra cultura con respecto a la antigua; dicho de otro modo, el mito del Sacro Imperio fue una actualización o, para decirlo con su propio lenguaje, una renovación de conjuntos míticos del mundo antiguo y, especialmente del mito antiguo de Roma. Así, pues, veamos a grandes rasgos qué era ese mito y cómo se enlaza con el pensamiento medieval.

1. *El mito pagano*

Todo espacio organizado tiene un centro. Lo que varía es el sentido y la naturaleza de ese centro y la dimensión y concepción del espacio. Los romanos expresaron la relación entre centro y espacio organizado en la fórmula *urbe et orbi*: sólo la urbe da orden al orbe y el orbe se ordena, por tanto, por referencia a la urbe.[28] El orbe viene a ser como una extensión de la potencia ordenadora de la ciudad de Roma en tanto que lugar sagrado separado del profano por el *pomerium*, es decir, por el surco que trazó el arado cuya mancera gobernaba Rómulo. Los que conocen la historia romana saben bien la decisiva importancia del acotamiento espacial trazado por el *pomerium* para el desarrollo de las instituciones jurídicas y políticas. El acto de fundar es para los romanos, como para todos los pueblos antiguos, la reprodución del acto cósmico de la creación; la ciudad misma es una imagen del cosmos, razón por la cual suele tener forma redonda,[29] y, al igual también que para otros pueblos, es el punto desde el que irradia el orden

---

[28] Vid. J. Vogt, *Orbis Romanus. Zur Terminologie des römischen Imperialismus.* Tübingen, 1929, recogido en la colección de escritos del autor: *Orbis.* Freiburg, 1960, pág. 160.

[29] Vid. sobre el tema, H. P. L'Orange, *The Cosmic City of the Ancient East,* en su colección de trabajos *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World.* Oslo, 1953, que estudia el tema a base de testimonios literarios y arqueológicos y concluye: «murallas y fosos son trazados matemáticamente con compás, como una imagen de los cielos, como una proyección del hemisferio superior en la tierra. Dos calles ejes corriendo de norte a sur y de este a oeste dividen la ciudad en cuatro partes que reflejan los cuatro cuadrantes del mundo» (p. 13). En cuanto a Roma es sabido que existe también la denominación *Roma quadrata* que puede referirse (según Altheim) a la división dentro del círculo en cuatro partes por la intersección de las dos arterias principales; o a un edificio cuadrado en el centro de la ciudad; o a la configuración real de la ciudad, mientras que la circular, de acuerdo con un arquetipo mítico, era la forma ideal. Vid. Kerenyi: *Einführung in das Wesen der Mythologie.* Zürich, 1951, pp. 20 y ss. Sin poder entrar aquí en el tema recordemos que en las representaciones míticas y utópicas la ciudad ideal tiene frecuentemente forma circular.

espacial del mundo, si bien lo que sea mundo tiene un ámbito variable según las culturas y las circunstancias históricas. En todo caso, para los romanos estaba en la urbe el origen del orbe en el doble sentido de que la ordenación de éste es una consecuencia del acto creador de la ciudad y de que en cada momento la virtud o principio ordenador irradía de la ciudad: el orbe es el círculo centrado en Roma y constantemente constituido por la irradiación de la *virtus* adherida a la *urbs* tras *el pomerium*. El ámbito del orbe ordenado puede cambiar, pero el centro es inmutable y, por eso, para los romanos de la época clásica tan grande y meritorio como Rómulo, fundador y padre de la ciudad, fue Camilo, que con ocasión de haber sido destruida Roma—salvo el Capitolio y la ciudadela en la guerra contra los galos—, se opuso a que el pueblo se trasladaba a Veies, antigua ciudad conquistada por Roma y que se había conservado intacta, ya que el destino del pueblo romano y el de Roma se hallaban indisolublemente unidos: quedarse en Roma, en las colinas del Tíber y sobre todo en torno al Capitolio, es sostener la patria en sus fundamentos, mientras que su abandono, tras de ser un sacrilegio y un crimen impío contra los fundadores, es renunciar a la *Fortuna* de la urbe, que no puede emigrar a otra parte, pues ni sus dioses ni sus instituciones pueden estar en lugar alguno que no sea dentro de los límites del *pomerium*.[30]

La fundación es santa, lo fundado una vez vincula a las futuras generaciones permanentemente no sólo por un deber moral, no sólo por la creencia en la mayor sabiduría de los antepasados, sino también porque en la fundación está la condensación de la fuerza cósmica originaria a la que es preciso constantemente volver. Por eso, para los romanos "actuar políticamente significó, ante todo, conservar y dilatar la fundación de la ciudad de Roma".[31] Tal es también

[30] Livio, *Hist.*, V., 51 y ss.

[31] H. Arend, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*. Frankfurt, s.a. (1957?), pág. 152.

la idea operante durante la Edad Media: para la Curia, la política consistirá en conservar y dilatar la Iglesia fundada por Cristo en Pedro, es decir, la Iglesia que sigue al obispo de la ciudad de Roma; para el Imperio, en conservar y restituir a su antiguo esplendor el Imperio fundado un día sobre la ciudad de Roma y, más tarde, elevado a la gracia por el cristianismo. Toda *renovatio,* tanto en la Roma clásica como en la medieval, significa volver a los antiguos fundamentos.

En realidad nos encontramos ante una expresión del pensamiento mítico, ante esa vuelta al origen y al tiempo y acto originarios que, según Kerenyi, [32] es el fundamento de toda mitología; ante una concepción que no responde tanto al ¿por qué? cuanto al ¿de dónde? de las cosas, que no explica propiamente el mundo al través de un sistema causal cuanto por referencia al despliegue de poderes o revelaciones originarias, eternas e invencibles que crean lo existente y a las que se reduce todo lo existente. A estos poderes superiores, misteriosos y mensajeros de salvación podemos llamarlos carismáticos en la medida que sus sujetos tengan naturaleza histórica.

La antigüedad reconoció a varios pueblos distintos carismas,[33] pero el carisma que el pueblo de la urbe se atribuyó a sí mismo—con plena conciencia, al menos desde la época de Augusto—y que otros le reconocieron, fue el carisma político, ya marcado desde los orígenes de la ciudad, según Virgilio, en el escudo que Venus da a Eneas. [34] Nace una *urbs,* dice Ovidio, destinada a poner su pie victorioso sobre la tierra y dominar al orbe. [35] Según Vitrubio, la divinidad ha colocado a la ciudad en medio del mundo a fin de que se señorearse de su imperio.[36] De buen grado concede

---

[32] Kerenyi, *ob. cit.*, p. 20.

[33] Vid. F. Traeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes.* Stuttgart, 1957, págs. 37 y ss.

[34] Virgilio, *Eneida,* VIII, 675 y ss.

[35] Ovidio, *Fusti,* IV, 857 y ss.

[36] Vogt, *Loc. cit.*

el mismo Virgilio que otros tegan más capacidad artístca o intelectual, pero tal reconocimiento no es más que el fondo para resaltar la gran misión del pueblo romano: imponer su imperio a los pueblos, implantar el hábito de la paz, debelar al soberbio y realzar al súbdito.[37] Señala Livio cómo el pueblo romano, a su costa, fatiga y riesgo, ha peleado para que el mundo todo sea reducido a un orden de libertad, de derecho y de justicia.[38] Un retórico griego del siglo II, Aelio Arístides, dice que los romanos han realizado el ideal homérico y ecuménico: "La tierra es común a todos los hombres", y que han estructurado el espacio midiendo todo el mundo, sujetando los ríos a los puentes, tallando caminos en los montes y llenando los desiertos con estaciones de abastecimiento. En consecuencia, compara a Roma en la tierra con Zeus en el cielo: así como Zeus puso orden al caos enviando a los titanes y otras deidades a las profundidades de la tierra, así Roma dio orden al caos del mundo poniendo cada cosa en su lugar y reduciendo todo a las leyes y a la fe.[39] El último poeta romano, el galo Rutilio Namantino, escribe, todavía en el siglo V y después de la toma de Roma por Alarico, que las virtudes caídas del cielo "no han podido encontrar lugar más digno" que el de Roma, esa "divinidad sedante entre los astros", que, al igual que el sol, reparte sus beneficios sobre todo el universo, esa ciudad que ha hecho de todas las naciones una sola patria y que, dando la ley a todos los pueblos, ha transformado el orbe en urbe.[40]

Roma es, pues, el centro del que irradia el orden del mundo y que al impartir a otros pueblos leyes, orden, sentido y unidad, lleva a cabo la adecuación del orden terrestre al orden cósmico universal, de modo que "representa al logos sobre la tierra y por ello participa también en la eter-

---

[37] *Eneida*, VI, 848 y ss.
[38] Livio, *Hist.*, 33. 3, 5.
[39] Barker, *From Alexander to Constantine*. Oxford, 1956, pág. 327.
[40] *De rediti suo* (edc. *Universités de France*. París, 1933).

nidad del cosmos".[41] Tal idea estaba estrechamente vinculada a la creencia radical en una alianza entre el pueblo romano y los dioses en virtud de la cual si aquél seguía a éstos tendría el dominio del mundo. La *religio* en el sentido estricto de la palabra convertía, pues, a los romanos en agentes de la divinidad y a Roma—ella misma una diosa—en la revelación del poder divino en la historia. Los dioses operan por intermedio del pueblo romano y éste tendrá grandeza en la medida que cumpla con los deberes a que le obliga su vínculo con los dioses. "De aquí se sigue —dice Altheim—que el culto, nudo central de la religión romana, haya tenido para el Estado y la política una importancia mucho más grande de lo que se supone generalmente. En la concepción romana, la adoración atenta e incesante a los dioses era la condición inicial del progreso y de la dominación".[42] La idea de que las gestas del pueblo romano significan la ejecución de las gestas divinas se manifestaba en la liturgia sacro-política del "triunfo" concedido por el Senado al caudillo victorioso, pues "el que ascendía en triunfo al Capitolio no era el general victorioso, instrumento de la voluntad divina, sino Júpiter mismo",[43] o, si se quiere, "el triunfador aparecía estrechamente vinculado con Júpiter y se mostraba como imagen humana del dios"[44]: sus cuatro caballos blancos, que simbolizaban la cuadriga celeste o carro de Júpiter, sus ornamentos, su toga bordada en estrellas o manto celeste, su cetro y su corona, todo ello era de Júpiter, y para asemejarse a las estatuas del dios el rostro del general era coloreado de minio. En resumen:

---

[41] F. Klingner, *Römische Geisteswelt*. München, 1961, p. 639.
[42] F. Altheim, *La religion romaine antique*. París, 1955, pág. 84. Vid. para un tratamiento más extenso del tema: C. Koch, *Der Altrömische Staatskult im Spiegel Augustischer und Spätrepublikanischer Apologetik, en Convivium. Festgabe für K. Ziegler*. Stuttgart, 1954, pp. 85 y ss.
[43] F. Altheim, 84.
[44] W. Willi, *Die römische Sonnengottheiten und Mitras, en Eranus Jahrbuch*, t. X (1943), pág. 130.

el "triunfo" era una ofrenda de "los triunfos que Júpiter habría logrado por mediación del pueblo romano".[45]

En cuanto agente o revelación de los dioses eternos y en cuanto divinidad misma, Roma es eterna y asiento de un imperio sin fin del que posee sus prendas o gajes (*pignora imperii*) en las reliquias de Rómulo, en el Capitolio, en los libros de las sibilas y en el fuego eterno del templo de las vestales. Y como es atributo de la divinidad traer la salvación, bajo Roma se cumplirá la revolución cósmica destinada a alumbrar el reino feliz de los tiempos finales que dará fin a las épocas caducas y decadentes para que vuelvan de nuevo, como dice Horacio, la fe, la paz, el honor y el pudor antiguos. Pues si bien hay conciencia de que las cosas han decaído, no existe menos la creencia de que serán "renovadas", de que sucesivas renovaciones darán nuevo vigor al Imperio eterno hasta que, igualándose al Olimpo, parirá hijos iguales a los dioses y abrirá la edad anunciada por la sibila, en la que cesará la gente de hierro y renacerá la de oro, en la que la tierra será tan fértil que producirá por sí misma todos los bienes, cesando, por inútiles, el trabajo y la lucha contra los elementos por el mantenimiento de la vida. Ya está a la vista el gran siglo: "Mira la máquina del mundo cómo tiembla en su convexa pesadumbre; mira las tierras, mira el mar tendido y la profundidad del cielo. Mira cómo todo se alegra por el siglo que ha de venir".[46] Estas no eran solamente ideas de los poetas sino creencias sentidas especialmente por el mundo de oriente que desde el helenismo espera "un salvador" y que ya saluda como tales a los generales romanos de la república.[47]

En resumen: Roma es una teofanía, es la revelación del poder divino en la historia, poder que no se manifiesta en un orden natural ni primordialmente en un orden moral,

[45] Willi, 131.
[46] Horacio, *Carmen Saeculare*.
[47] Vid. Plutarco, *Vita Flaminus*, XV, 4, 5: Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphanes, Diotogène et Sthenidas*. Liège, 1942, página 141.

sino de un orden político, aunque el pensamiento estoico unifique estas tres dimensiones de ordenación; tiene su destino marcado desde su fundación, es eterna y posee las prendas de imperio; establece el orden en la tierra, como Zeus o Júpiter lo establecen en el cielo, y será portadora de la nueva y definitiva edad de oro. Todas estas representaciones míticas están indisolublemente unidas a la urbe, y, por eso, sólo la ciudadanía de la urbe daba la del Imperio. Y aunque el régimen imperial tendió a personificar a Roma en el emperador atribuyéndole a éste las esencias y atributos romanos, con todo, el Imperio romano, a diferencia de los orientales, no fue nunca totalmente el de un hombre. Es decir, el nombre del emperador no se separó jamás del de la ciudad y de aquí la ficción de la fórmula: "Donde está el emperador, está Roma", de modo que, por debajo de los cambios de sus titulares, el Imperio es siempre el de Roma.

2. *La cristianización del mito*[48]

Como hemos visto anteriormente, entre los primeros cristianos hubo dos actitudes contradictorias frente a Roma y su Imperio. Para una de ellas, cuya expresión más radical es el Apocalipsis de San Juan, Roma era la "meretriz purpurada" y su Imperio la contrafigura del reino anunciado por Cristo, ante el que no cabía otra actitud que la radicalmente antagónica. Pero, frente a esta tendencia, hubo otra que entendía no había tal oposición entre el reino de Cristo y el del César, sino que, por el contrario, imaginaba al Imperio como una figura histórica querida y creada por la Providencia para que sirviera de marco histórico a la expansión del cristianismo.

Vistas las cosas con perspectiva histórico-política podemos decir que la primera trató, sin éxito, de aniquilarlo; la segunda con una visión histórica más realista y menos esca-

[48] Vid. mi libro citado en la nota [7] y la bibliografía en él mencionada.

tológica de las cosas, se propuso, con éxito, la tarea de capturarlo y en tal sentido desarrolló una ideología, en un período que va desde el siglo II al V, en la que el mito de Roma queda cristianizado de modo que pueda ser apropiado sin entrar en contradicción con los supuestos cristianos. Para esta tendencia Roma tiene un destino marcado desde su origen, pues Cristo, según Prudencio, "puso el centro universal sobre el vértice de Roma destinándola al servicio universal a fin de que la ley cristiana uniera con un solo vínculo al género humano". Dios mismo, dice Orosio, decidió que una ciudad oscura y pobre creciera hasta convertirse en Imperio mundial que sirviera de marco al cristianismo. Y Tertuliano afirma que mientras haya Roma habrá mundo, a la vez que la decadencia de la ciudad será signo del fin del mundo. Ello es así porque si bien el Imperio romano no es portador de salvación, sí es condición de salvación: el hábito de la *pax romana* hizo más fácil que se comprendiera la doctrina de la *pax christiana*, la unidad de la lengua facilitó la propaganda de los apóstoles y el cumplimiento de su misión de enseñar a las gentes, misión realizada caminando por las calzadas imperiales y bajo la seguridad garantizada por el temor a las legiones. Por eso, por haber elegido a Roma desde la eternidad como condición de salvación, Cristo no sólo nació bajo el Imperio romano, sino que, al inscribirse en el censo, quiso ser ciudadano romano. Según Eusebio, fue obra de la providencia que la encarnación del Verbo fuera históricamente simultánea al reinado de Augusto, es decir, que la plenitud del mensaje de salvación coincidiera con la plenitud del Imperio; sólo el Imperio, con su monarquía universal, está de acuerdo con el monoteísmo cristiano, y a la cancelación cristiana del politeísmo corresponde la cancelación romana de la poliarquía. Por lo demás, el Imperio es eterno, pues se trata del cuarto y último de los Imperios vistos por el sueño de Daniel y, puesto que constituye el marco histórico de la redención, perdurará hasta que se consume la obra de la salvación, es decir, hasta que se colme la historia.

Vemos, pues, cómo se han cristianizado los componentes del mito de Roma: destino marcado desde el origen por una especie de hierofanía; mediadora entre el orden cósmico y el orden humano; instrumento de salvación, pues si bien Roma ya no es divinidad, sí es medio o agente de la divinidad; única forma política coincidente con la estructura divina del mundo; instauradora de la paz política; conversora de la pluralidad en unidad: "Elegida—dice Tertuliano—por querer divino... para hacer una sola patria de todo el mundo para todas las gentes"; y eterna, como sede del eterno Imperio profetizado por Daniel. Y ahora, además, une al *imperium* la *auctoritas* de la palabra, pues, como expresa San Ambrosio, la capital de los pueblos ha sido elegida para sede del maestro de los pueblos:

Electa gentium caput
sedes magistri gentium.

Como hemos visto en las páginas anteriores, la Edad Media no interrumpe el mito de que, por decisión divina, el Imperio, la salvación y la misión universales van indisolublemente vinculados al nombre de Roma, aunque les dé un nuevo contenido, pues ahora Roma es la cabeza del reino de Cristo en la tierra. En todo caso, dos cosas son claras: una, que la maestría política va unida al nombre romano, y que romano y cristiano, como muy pronto se manifestaría en el lenguaje litúrgico, son dos designaciones de la misma realidad; otra, que, en cuanto Roma es sede de Pedro, es cabeza eclesiástica del mundo cristiano.

Con esto tenemos la filiación de las concepciones medievales sobre Roma y su Imperio y los motivos inmediatos de la pugna en torno a ellos. Pero nos quedan todavía por ver las razones últimas de esta pugna, es decir, poner en claro qué estructura mental, qué forma de pensamiento constituye el supuesto para que luchando por un lugar y por un nombre se luche por un poder, en qué se funda la creencia de que la posesión de un cierto punto espacial propor-

cione el señorío del orbe, y la de un nombre el dominio sobre lo que designa. Dicho en otros términos: ¿por qué la lucha por el poder se centra en torno a un punto y a un nombre?

III. Espacio y nombre míticos [69]

Para responder a esta cuestión hemos de partir del supuesto de que en dicha pugna no operaban originariamente criterios racionales, sino míticos. Como antes hemos dicho, la lucha por Roma es parte integrante de una grandiosa configuración mítico-política, cuyo sentido, e incluso cuya lógica, se nos aclaran si vemos qué significan el lugar y el nombre míticos.

Todo espacio organizado lo está desde un centro, que en el mundo político moderno es, principalmente, la capital del Estado. Pero en nuestro mundo moderno el espacio estatal no está concebido en función de la capital, sino la capital en función del conjunto del espacio estatal. Por otra parte, el lugar donde está la capital, si bien es asiento del poder, no está vinculado sustancialmente a ese poder, de manera que los órganos del Gobierno pueden trasladarse y asentarse en otro lugar que sea funcionalmente más adecuado. Lo que interesa es el funcionamiento más eficaz del poder y a ello se subordina la elección o el mantenimiento de su localización. Tampoco el nombre va indisolublemente adherido a la capital, sino que existe la posibilidad de cambiarlo, de lo que hay algunos ejemplos contemporáneos.

Pero dejando para más adelante el problema del nombre, la localización de la moderna capitalidad tiene como supues-

---

[69] Vid. Cassirer, *The Philosophy of Simbolic Forms.* New Haven, 1955, t. II. E. Buess, *Die Geschichte des Mytischen Erkennens*, München, 1953. M. Eliade, *El mito del eterno retorno.* Madrid, 1952. *Imágenes y símbolos*, Madrid, 1955. *Das Heilige und das Profane.* Hamburg, 1957. *Tratado de Historia de las religiones.* Madrid. G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique.* París, 1953.

to una idea racional del espacio: éste es homogéneo y todos los puntos o elementos que contiene son meras determinaciones de posición, no poseyendo en sí mismos especie alguna de substancia y no teniendo más que una relación racio-funcional y descomponible con las cosas a las que sirven de soporte. En cambio, para la concepción mítica: a) el espacio es heterogéneo, de modo que ciertos puntos y direcciones espaciales llevan adheridas determinadas cualidades de las que carecen otros: b) "La relación entre lo que una cosa es y el lugar en que está situada no es nunca puramente externa y accidental; el lugar es, en sí mismo, parte del ser de la cosa, y el lugar confiere muy específicos vínculos internos a la cosa".[50] Y así, ciertos puntos tienen en sí mismos una fuerza estructuradora, de donde resulta que no son función del espacio general u orbe al que están articulados, sino que, por el contrario, ese orden espacial u orbe es función de la fuerza estructuradora del punto en cuestión: sólo la fuerza, el poder y la capacidad de ordenación corporeizadas en el lugar producen la ordenación del espacio hacia donde tales cualidades irradian. Al revés de la capitalidad moderna que es *función* del todo, el centro mítico es la *substancia* que sostiene al todo. Y así, el poder, el orden y las promesas del Imperio son resultado de una *virtus* adherida a Roma, que posee los *pignora imperii*.

Ahora bien, si un lugar tiene tales cualidades es porque el pensamiento mítico ve las cosas desde la perspectiva de la sacralidad, punto de vista al que no escapa el espacio. Lo santo, es decir, lo tremendo, la realidad radical, el poder irresistible, la fertilidad, se condensa y manifiesta en un lugar, el cual, por un lado, queda convertido en centro de irradiación de una potencia santa, y, por otro, transformado en lugar sagrado separado del profano, como hemos visto en el caso de Roma con el trazado del *pomerium*. En el pensamiento mítico—dice Buess—las relaciones espaciales

---

[50] Cassirer, pág. 92.



1. LA EDAD AUREA

Ara pacis, erigida por Augusto entre 13-9 a. de J. C. Roma.

Este relieve de la época de Augusto ha sido considerado por sus intérpretes como expresión plástica de las ideas desarrolladas poéticamente por Horacio y Virgilio respecto a la fertilidad de la tierra, como parte integrante del mito de las aetas aurea *del mundo, destinada a venir bajo el Imperio de Roma. El conjunto de la figura se centra en la mujer, que representa la tierra, madre del género humano, significado en los niños, y cuya fertilidad se muestra en los frutos de su regazo y de su diadema, así como en las plantas y flores que la flanquean; a sus pies, la oveja y el ternero dan presencia al ganado, el otro don de la tierra. De acuerdo con las reglas iconográficas de la época, las figuras de los lados representan los vientos, de los que depende la fertilidad: la de la izquierda, sobre un dragón, el terrible viento del mar; la de la derecha, con un cisne, la dulzura del viento terrestre, bajo el que crecen plantas y juncos. En la base y a ambos lados de la figura está también representado el tercer elemento, es decir, el agua; a la derecha, el agua salada y estéril, significada por el oleaje del mar, sobre el que nada crece; a la izquierda, en cambio, el agua dulce, significada por el cántaro, que como un río riega la tierra, en la que bajo el viento se producen las plantas y los juncos. Vemos así los elementos cósmicos integrados en torno a la tierra madre del hombre. Y esta representación de la tierra fértil y abundante forma parte de un altar a la* pax romana *y es, por tanto, expresión plástica de la edad de oro que Roma dará al mundo.*



2. *Dea Roma. Altar de Cartago. Epoca de Augusto.*

Roma descansa sobre las armas protegiendo su brazo izquierdo con un escudo, mientras que en su mano derecha sostiene la Victoria. Frente a ella y en un altar está un globus, *significando al mundo, y el bienestar que Roma le aporta, representado en el cuerno de la abundancia y en el cetro de Mercurio. En conjunto, es una simbolización de la ideología de la época de Augusto.*



3. *Federico I imperando desde Roma. (Vid.* texto, pág. 93.)



4. *Sello de la Bula de Oro de Enrique VI, con la leyenda "Roma, caput mundi, tenet orbis frena rotundi".*

son en cierta medida deificadas, al tiempo que lo divino es espacializado...; a cada situación y dirección espacial corresponde un determinado "valor" religioso, y "valor" religioso, configuración espacio—temporal y poder, designado y designante, están confundidos en una unidad. "El dios se fija en un determinado lugar, como el lugar pertenece a un determinado dios".[51] El hecho de que el lugar tuviera poder en cuanto asiento de los dioses nos explica la costumbre militar romana de la *evocatio*: cuando los romanos sitiaban una ciudad rogaban a los dioses del lugar que la abandonaran, con lo que se quedaría inerte, y si la ciudad resistía y era expugnada, los mismos dioses eran considerados por los romanos como prisioneros.

Que Roma era para los romanos un lugar santo—en el sentido que venimos dando a esta palabra—es algo de lo que no cabe duda, pues, como señala Vogt, más allá de todo conocimiento científico y experiencia práctica del espacio, el sentido espacial romano conservó, hasta los tiempos tardíos, ese profundo sentimiento de la presencia de la divinidad en la naturaleza que encuentra su expresión en la representación del *genius loci*[52]. Que Roma mantuvo estas cualidades durante la Edad Media es algo no menos evidente. Es sabido cuántos templos cristianos se levantaron en lugares donde antes existían templos paganos: cambió la advocación del templo, lo que no cambió fue el *templum* en sí mismo, es decir, un lugar sagrado acotado, ni cambiaron tampoco, en general, los poderes (curativos o de otra índole) adheridos al templo, ni, probablemente, el ámbito espacial integrado en torno al santuario. Lo propio pasó con Roma: cambió su hierofanía y lo que antes era localización una diosa se convierte ahora en lugar del numen de Cristo; donde antes se fundó el Imperio pagano se funda y fundamenta ahora la Iglesia y el Imperio cristianos; lo que

[51] Buess, pág. 153.
[52] Vogt, *Raumauffassung und Raumordnung in der römischen Politik*, en *Orbis*, pág. 176.

antes se hacía por el poder de Júpiter se hace ahora por el de Pedro y Pablo, pero Roma continúa siendo la *urbs sacra*, la *urbis regia*, *decus orbis* y *caput mundi*. Cierto que el contenido y la significación históricas son completamente distintos, y este cambio de contenido y significado es lo que interesa al historiador; pero lo que no es distinto es la lógica mítica que informa la idea de Roma, tanto en el mundo pagano como en el cristiano.

Pertenece al pensamiento mítico la creencia de que sólo el vigor adherido al centro es capaz de ordenar el espacio en torno: en el "centro" están el "origen", la "causa", el "tronco" de la ordenación espacial. Sólo la virtud del centro conforma y ordena al espacio, sólo ella convierte al caos en orden, es decir, en "cosmos". Más allá de donde alcanza el vigor ordenador del centro está lo caótico e informe, el mundo de los monstruos y demonios, de los infrahombres, de las tinieblas y de la tiranía. Así, pues, no hay cosmos si no hay un centro con la virtud de convertirlo en tal. Por eso, el cambio de centro es correlativo al cambio de cosmos, de mundo organizado, de Imperio, y en consecuencia, el cambio de centro significa momentáneamente el desorden. Así, dice Lactancio, con referencia al cambio del Imperio de Roma a Asia (signo precursor del fin del mundo): "Cambiado el nombre y trasladada la sede del Imperio seguirá la confusión y perturbación del género humano" (*inmutato nomine atque imperii sede traslata, confusio ac perturbatio humani generis consequetur*) [53].

Urbe y orbe son, por tanto, dos términos necesariamente vinculados: el orbe romano es el mundo ordenado donde, por irradiación de la *virtus* de Roma, rigen la paz, la ley y la justicia romanas y donde tendrá lugar el nuevo eón salvador. En principio se entendía que el orbe romano tenía como límite el océano, pero más tarde, al conquistar Inglaterra, se interpreta que este orbe ha sido dilatado como resultado de una mayor expansión de la *virtus* romana. En

[53] Goez, pág. 31.

todo caso, más allá del orbe está el mundo caótico, desordenado y tiránico de los bárbaros, más allá de donde alcanza el poder de Roma no hay verdadero orbe o, por lo menos no hay orbe actualmente romano, aunque sí pueda haberlo potencialmente[54]. Hemos visto que con el cristianismo, Roma se convierte en el centro del orbe cristiano, orbe que se define como seguidor de las enseñanzas de la Iglesia romana y reconocedor de su supremacía, derivada del hecho de ser Roma el eje entre el cielo y la tierra manifestado en el poder de atar y desatar. En las cualidades de la *urbs* continúa, pues, radicando la virtud constituyente. El mismo pensamiento se muestra desde el punto de vista estrictamente político de lo que es expresión el poema de Godofredo de Viterbo a que antes hemos hecho mención; para las matizaciones paganas del Imperio medieval, Roma continúa siendo asiento de ese poder misterioso y divino expresado en el numen de los césares, en las antiguas gestas y en los nombres preñados de sentido, y que hacen de ella punto capital, cima o *arx imperii*. Y así, bien sea por los méritos apostólicos, bien por la continuación del espíritu imperial, bien por la suma o potenciación de ambos, se comprende que la lucha por el orbe fuera la lucha por Roma.

Pero tratemos de otro aspecto de la cuestión. Como hemos visto, en el pensamiento mítico la divinidad, lo santo o, si se quiere, el espíritu se localizan, y al mismo tiempo el lugar se espiritualiza, de modo que determinadas calidades van adheridas a determinados lugares. Ello constituye, como se ha recordado antes, la esencia del *templum*. Pero, además, hemos de tener también en cuenta otras características del pensamiento mítico y especialmente el hecho de que la categoría de semejanza no sea interpretada como un mero concepto de relación, sino como una unidad de esencia

[54] En el texto nos referimos a la «idea dominante», pero para ésta y otras significaciones de «orbe», vid. el trabajo de Vogt citado en la nota 26.

con aquello a lo que se asemeja y, por tanto, como una fuerza real y efectiva. Es decir, que con la similitud se transfieren al símil las mismas potencialidades que tiene el modelo. Esta concepción mítica posee también validez, y especial validez, en lo que se refiere a las relaciones espaciales, de modo que la semejanza de estructura espacial conlleva la transferencia de las cualidades poseídas por el lugar originario cuya estructura reproduce, lo que comprendemos mejor si tenemos en cuenta que no sólo la localización del lugar, sino también cada una de sus divisiones internas, cada uno de sus subespacios, tienen una significación mítica y, por tanto, unos poderes que le son propios como resultado de su configuración. A la luz de estos supuestos se aclara que Constantino construyera la segunda Roma en similitud topográfica con la primera y que Filoteo no olvidara decir que Moscú estaba construida sobre siete colinas.

Por otra parte, hemos visto que, con arreglo al pensamiento mítico, todo universo se forma como irradiación de un centro u "ombligo" del mundo, o, dicho en términos más próximos a nuestro tema, todo orbe se construye por referencia a una urbe. Sin embargo, el cosmos o universo en cuestión, aunque concebido como eterno, puede tomar distintas formas o "renovaciones", y, entonces, a cada nueva forma corresponde un nuevo centro sin pérdida de la naturaleza de éste, es decir, de ser localización de una hierofanía. Los dioses pueden abandonar un lugar para asentarse en otro o pueden expresarse los distintos momentos de su teofanía en lugares distintos. Y así, por ejemplo, dentro del pensamiento cristiano, nos dice Otto de Freising que la santidad se trasladó desde Ur, patria de Abraham, a Jerusalén, la ciudad del templo y de la cruz, y de allí a Roma, sede del Papa [55]. Del mismo modo, a cada forma del eterno Imperio romano corresponde una forma de la eterna Roma. Esta eterna Roma es el lugar de la hierofanía o de la manifestación del espíritu y, por tanto, la renovación del Imperio

---

[55] Goez, pág. 119.

puede conllevar el traslado de su centro de un lugar a otro, pues la fuerza santa puede emigrar de uno a otro punto; pero lo que permanece firme es que donde hay Imperio romano éste se manifiesta como resultado de la irradiación de la urbe, sea en la primera, segunda o tercera forma. Así, los bizantinos mantendrán que la traslación del cetro imperial a Constantinopla y la caída de la antigua Roma en la herejía han tenido como consecuencia el traslado de la urbe a Constantinopla, que, por Nueva Roma, es sede de Imperio e Iglesia. Los rusos dirán que los pecados de esta última, causa de su conquista por los turcos, han provocado un nuevo traslado de la urbe hacia Moscú, es decir, a la Tercera Roma, cuyo poder ordenador se extenderá hasta los confines del orbe. En Occidente no se discute el lugar de la urbe —salvo en la fórmula "donde está el emperador (o el Papa) está Roma"—; pero también al Imperio renovado corresponde una Roma renovada por el cristianismo y por los méritos de los mártires y de los apóstoles.

En las concepciones míticas todo nuevo establecimiento o restablecimiento es concebido como una reproducción de la obra de la creación, todo es una vuelta al acto originario, toda nueva ordenación del espacio "repite la obra ejemplar de los dioses" y, por consiguiente, implica una consagración. Esta consagración puede tomar una forma explícita a través de ritos ciertos y precisos, o puede tomar una forma implícita. Lo que interesa para nuestro objeto es que la nueva fundación de un lugar con la fuerza vigorizada de su predecesor produce las mismas consecuencias, es decir, que la creación de una urbe con la misma estructura y nombre que la precedente y concebida como asiento espacial de su espíritu, es el supuesto para la creación de un orbe sustancialmente igual al anterior.

En realidad, esta idea de un centro cuyas irradiaciones dan orden a un espacio transformándolo en cosmos es una expresión del arquetipo del mandala, una de las imágenes más primarias y universalmente extendidas. El mandala, cuya significación en sánscrito es la de círculo mágico, es

una figura construida desde un centro y ordenada en círculos y cuadrados en relación a los cuatro puntos cardinales. El mandala ha sido estudiado por G. Jung desde el punto de vista de la psicología del inconsciente: cuando tal símbolo aparece en los sueños lo es en el sentido de integración y de vía para restaurar el equilibrio, pues significa el centro de la personalidad, "una especie de punto central de la psique al que se refieren todas las cosas, por el que cada cosa es ordenada y que en sí mismo es fuente de energía"[56]; en resumen, el mandala es un símbolo de "orden primordial" de la psique. En el lamanismo el mandala es un instrumento de culto y de contemplación mística a la que se llega precisamente partiendo de los círculos o cuadrados exteriores hasta fundirse con el centro. En todo caso es un símbolo cósmico presente, en formas más o menos próximas, en todas las culturas, y así, en la cristiana está muy extendida la representación de Cristo en la mandorla rodeado de los cuatro evangelistas, como centro cósmico. Podríamos mostrar una serie de ordenaciones políticas de distintas culturas —como, por ejemplo, la inca y especialmente la china desde la dinastía Chu (1122-255 a J.)—constituidas bajo la imagen del mandala; pero con lo dicho creemos que basta para mostrar la posibilidad de relacionar la idea de la urbe como centro ordenador del orbe con el arquetipo originario y universal del mandala, universal no sólo por su extensión a través de todas las culturas, sino también por su carácter de símbolo de todo orden construido desde un centro dotado de fuerza estructuradora.

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo se lucha no sólo por Roma, sino también por su nombre y por el romano. Ello se comprende si partimos del supuesto de que así como para el pensamiento mítico ciertas localizaciones especiales no

---

[56] Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious.* New York, 1959, IX, pág. 634. *Psicología y Alquimia.* Buenos Aires, 1959, páginas 113 y ss. Vid., además: J. Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of G. Jung.* New York, 1957, págs. 168 y ss. *La psychologie de C. C. Jung,* Neuchâtel-París, 1950, págs. 147 y ss.

son soportes exteriores de las cosas, sino condensación de determinadas propiedades indisolublemente unidas a ellas, así también las palabras no son sólo una designación o referencia a los objetos, sino que se confunden con los objetos mismos. Una y otra cosa son manifestaciones particulares de una característica general del pensamiento mítico, a saber, el desconocimiento de la separación entre la esfera de la existencia sensible y la del puro significado. Dicho de otro modo: entre nosotros la palabra vale en cuanto significa algo; en cambio, en la concepción mítica tiene un valor por sí misma, pues no es función sino substancialización de lo significado; para el pensamiento teórico la palabra es lo interpuesto entre el hombre y los objetos; para el pensamiento mítico, en cambio, se confunde con los objetos hasta constituir con ellos una unidad indisoluble. Es decir, desde la perspectiva mítica palabra y nombre no sólo designan y significan, sino que son y actúan; nombre y esencia se funden en una relación íntima y necesaria; el nombre es el ser mismo con todas sus potencialidades, y el ser, a su vez, es lo que dice el nombre. *Nomen et omen,* decían los romanos: el nombre es un presagio, pues en el nombre se encierra la esencia y el destino de lo que designa. Así, pues, para el pensamiento mítico "nombre y esencia están entre sí en una relación recíproca y necesaria: el nombre no significa meramente sino que es la esencia del objeto; la potencia de la cosa real está contenida en el nombre" [57]. De ahí la fuerza de la palabra, pues quien tiene la palabra tiene la esencia y los poderes que encierra. Más aún: en la palabra hay un poder creador y destructor: es la palabra, el *logos*, el *Verbo*, lo que crea al mundo; es ella la que—rebasando el puro pensamiento mágico y dentro ya del orden de las religiones superiores—transforma el caos en cosmos ético-social y para ello se hace carne, se hace espacio o se

[57] Cassirer, *Language and Myth*, New York, 1946, pág. 3. Vide también *The Philosophy of Simbolic Forms*, II, págs. 40 y ss., 210, 247. A. Rosenblat, *Sentido mágico de la palabra*, en la *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), núm. 72, año X (1949), págs. 21 y ss.

hace pueblo; es también la palabra la que es capaz de vencer a las fuerzas del mal, como se muestra desde aquella oración con que Ahuramazda aniquiló a Angramainyo por tres mil años, hasta las formas ingenuas de religiosidad todavía vigentes que con determinadas oraciones neutralizan los poderes maléficos. En fin, por estar unidos al acto creador, la palabra y el nombre son lo primordial, lo rigurosamente originario y, por tanto y de acuerdo con la estructura del pensamiento mítico, la causa última de todo, lo que no sólo fundó un día, sino también lo que constantemente fundamenta.

Dentro de la idea mítica del lenguaje, cada palabra gobierna un determinado reino del ser, un territorio de la realidad que corresponde a su esencia y de aquí que los dioses antiguos muy poderosos llevaran muchos nombres, pues cada uno contiene en sí una potencia. Por eso, a ciertos nombres va unida la misión de llevar a cabo ciertas cosas y al nombre de romano la de debelar al soberbio y transformar el mundo en cosmos, en un orden de paz y de derecho, es decir, la de establecer la *pax romana* y, ejercer para ello, la *potestas* y los *iura* adheridos a tal misión. De aquí que se disputara por el nombre de romano, pues quien tiene el nombre tiene su virtud, su fuerza estructuradora, su eficacia y, desde esta perspectiva, la lucha por el nombre es la lucha por la cosa misma. Además, el nombre propio o particular está indisolublemente vinculado a la personalidad de lo que designa y de quien lo posee, se confunde con sus cualidades más íntimas y peculiares, con las ideas y las gestas de una persona física o histórica, individual o social. Por eso, *nomen romanum* o *nomen romanorum* era para los romanos la esencia del pueblo, de la cultura y de la civilización romanas; frente a él se alzaban los "enemigos del nombre romano", es decir, la contrafigura y los adversarios del pueblo romano y del orden y valores encarnados por Roma. Y así la lucha por el nombre era la lucha por Roma y por los poderes, virtudes y derechos que condensaba.

* * *

Con las páginas anteriores creemos haber contribuido a aclarar la lógica a que obedecía la disputa por Roma y por el nombre romano. Desde otro punto de vista, Toynbee ha tratado de explicar las razones del prestigio de Roma y su Imperio durante la Edad Media como un caso más del "milagro de la inmortalidad" de los Estados Universales que cierran una civilización y que perviven como fantasmas una vez que la civilización a que servían ha sucumbido. Tales razones, según Toynbee [58], son las siguientes: *a*) El poderío de la impresión personal de los fundadores de tales Estados Universales y de sus sucesores y que la posteridad exagera mediante el efecto acumulativo de la transmisión hasta transformarlos en leyendas. *b*) Lo impresionante de la institución misma que cautiva los corazones y los pensamientos, en virtud de que logra la unidad y el orden tras un tiempo de turbulencias y de desintegración; bajo este supuesto, "los Estados Universales son las supremas expresiones, en el plano político, del sentido de unidad que es uno de los productos psicológicos del proceso de desintegración social", y de aquí que en el período desordenado que sigue a la caída de una civilización continúe irradiando el prestigio de tales Estados Universales y se crea ciegamente en su inmortalidad.

Podríamos añadir que hay épocas que viven bajo la creencia en arquetipos que se dieron históricamente en un pasado mítico o real, mientras que hay otras que viven, en cambio, conscientemente orientadas hacia el futuro, y que la Edad Media pertenece a las que viven intentando reproducir un arquetipo que fue una vez. Pero si bien podemos saber las razones de la conversión de Roma en arquetipo y la lógica a que obedece su mito, sin embargo, continúa siendo un misterio de la historia la razón de que fuera Roma precisamente la que obtuvo los éxitos que la convirtieron en arquetipo y figura mítica, y en este sentido tienen todavía vigencia las palabras escritas en 1858 por Gregorovius en las primeras páginas de su historia de Roma durante la

[58] Toynbee, *A Study of History*, VII, pág. 44.

Edad Media: "El nacimiento de Roma de un germen recubierto por el mito, su crecimiento, finalmente la monarquía de esta única ciudad continúan pareciendo el más profundo misterio de la vida del mundo, junto al nacimiento y señorío del cristianismo...; la fuerza demoníaca por la que una ciudad adquiere el señorío sobre tantas naciones diferentes por la lengua, las costumbres y el espíritu no puede ser esclarecida. Sólo su desarrollo se deja perseguir en una larga cadena de hechos, pero la más íntima ley de este hecho universal que se llama Roma permanece insondable para nosotros" [59].

[59] F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* (1858-1872), pág. 5 del t. I de la edic. de Dresden, 1926.

SOBRE LOS ORIGENES Y SIGNIFICACION DE UN TEMA ESCATOLOGICO-POLITICO EN UN ROMANCE TRADICIONAL

1

El t. XVI de la B. A. E. contiene un curioso romance, de autor anónimo, titulado "Convocatoria a la cristiandad para una guerra contra los turcos". El tema lo constituye la visión de una cruzada de toda la cristiandad, acaudillada por Carlos V, y teniendo como núcleo a España, a la que imagina como un conjunto de unidades de linajes y de tierras. De acuerdo con la tradición medieval, el poema asigna un papel incluso a las legendarias naciones del Preste Juan de las Indias, que se unirán a las fuerzas cristianas en la lucha final y definitiva contra la paganía. Pero lo más interesante del poema y lo que, hasta donde yo sé, ha llamado la atención [1] son sus últimos versos:

Y aqueste nuestro gran César - todo lo ha de conquistar,
Pues hasta el monte Calvario - ha de persona en llegar
....
Agarenos, Ismaelitas - también ha de conquistar,
Más dichoso que Alejandre - por la tierra y por la mar
A todos en un aprisco - él los tiene que encerrar

[1] Vid. Américo Castro. *Lo hispánico y el erasmismo*, en la *Revista de Filosofía Hispánica*. II (1941), recogido en el libro *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos* XIV *al* XVI. Santiago de Chile, s.a., pp. 52 y ss.

Los sacramentos son pasto - con los ha de pastar
En la Iglesia militante - ....
....
Y aquesto siendo acabado - Don Carlos tiene d'estar
Abrazado con la cruz - que Dios nos mandó abrazar
En el monte donde Cristo - a la nona fué a expirar
Y donde allí diera el alma - a quien se la quiso dar
Para gozar en su gloria - sobre tanto trabajar
Entronizado en la silla - que Lucifer fué a dejar
Eternalmente glorioso - fruyenlo con descansar
Viendo la esencia divina - do no hay más que desear.

2

Estos versos son, por lo pronto, expresión de un arquetipo mítico no sólo muy extendido en la Edad Media—en especial hasta el siglo XIII— sino, en realidad, en todas las visiones escatológicas. Tal arquetipo consiste en que al final de la historia tendrá lugar la unidad de la plenitud de los tiempos, de la plenitud de las gentes y de la plenitud del espacio. En el poema en cuestión, lo mismo que en las versiones medievales a que más adelante aludiremos, tales momentos se expresan concretamente del siguiente modo:

A.—Plenitud de los tiempos, puesto que al convertir a todo el orbe a la fe católica se ha cumplido la finalidad de la cristiandad y la misión de su forma política, es decir, del Sacro Imperio. La universalidad que la sociedad y el Imperio cristianos poseían en potencia queda, ahora, convertida en acto y, con ello, tales entidades han cumplido la misión histórica del *eón* cristiano.

B.—Plenitud de las gentes, puesto que ahora todo el género humano forma un único rebaño pastado con los sacramentos. Es decir, se extiende a toda la humanidad la estructura de la sociedad medieval: sociedad cristocéntrica y, por ello mismo, sacramentalizada, puesto que se ingresaba en ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente a través de la eucaristía, de manera que los exco-

mulgados estaban fuera del trato y de la relación sociales. Al margen de la auténtica sociedad quedaba el cuerpo ajeno de los judíos, jurídicamente calificados de siervos de la corona (el bautismo era condición de libertad) y dotados de su propio y extraño *status*; y fuera de ella los paganos o bárbaros —términos considerados correlativos como opuestos a la unidad de lo cristiano y romano que dominó a la Edad Media—, es decir, el conjunto tenebroso, caótico y tiránico, acaudillado por imágenes o encarnaciones de Lucifer, y expresión histórico-política de la *civitas diaboli* del agustinismo político[2]. Pero ahora ha llegado la plenitud de la auténtica sociedad, puesto que todo el mundo forma parte del cuerpo cristiano, y Carlos, emperador cristiano, ocupa el trono usurpado por Lucifer.

C.—Plenitud del espacio, no sólo porque la universalidad social significa, en principio, la universalidad del espacio terrestre, sino también por una razón mucho más profunda: porque Jerusalén y, en concreto, el Gólgota es, para los cristianos, el centro, el *omphalos* u ombligo del mundo[3], ya que es el eje capital que vincula al espacio celeste, al terrestre e incluso al infraterrestre; pues fue allí donde el Señor se reveló, primero, a través de los profetas y después, a través del Mesías; fue allí donde Cristo vertió su sangre por la salvación de toda la humanidad; de allí bajó a los infiernos para afirmar su poder sobre las tinieblas, y desde allí ascendió a los cielos. Además, en el Gólgota estaba, según la

---

[2] Sobre el «agustinismo político» (conversión de las ideas de San Agustín en ideología política y, con ello, su simplificación y radicalización), vid. H-X. Aquillière, *L'agustinisme politique*. París, 1955. Sobre la consideración de los paganos como forma histórica concreta de la *civitas diaboli*, G. Vismara, *Impium Foedus*. *Milano*, 1950.

[3] Sobre el «centro»: Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, 1952, pp. 24 y ss.; *Traité d'histoire des Religions*. París, 1953, pp. 321 y ss.; *Imágenes y símbolos*. Madrid, 1955, pp. 29 y ss. Sobre la significación de Jerusalén para la mentalidad medieval, vid. mi libro: *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959, pp. 77 y ss., que también se ocupa de otros aspectos relacionados con el presente trabajo.

tradición cristiana, la calavera de Adán sobre la que cae la sangre redentora del Señor. *Umbiculus terrae*, se llama a Jerusalén en la *Vulgata*; como centro geométrico terrestre aparece en los mapas medievales, y sólo ella, entre todas las ciudades, tiene su homóloga en el cielo con la que se fundirá un día (Ap., 21, 10 y ss.).

Tal es el arquetipo que opera tras el poema, arquetipo cuyos orígenes no serían difíciles de filiar en mitos antiquísimos de carácter escatológico. Pero lo que nos interesa son sus fuentes inmediatas y, en este sentido, creemos poder afirmar que el poema en cuestión es un reflejo, bien que con alguna variante, de las leyendas medievales, originadas en Siria y Bizancio, sobre el último emperador, leyendas que alcanzaron enorme difusión en occidente y alguna de las cuales se imprimió justamente hacia la época en que se redactó el poema.

3

En efecto, desde el siglo IX se expandieron por occidente, como respuesta emocional a la amenaza sarracena, unas profecías de origen oriental, entre las que se cuentan como más importantes y conocidas: *a*) el Pseudo Metodio o folleto atribuido a Metodio, obispo de Pataria, que traduce al latín el monje Pedro de St.-Germain-des-Prés; *b*) el folleto de Adso, abad de Mourtier-en-Der, titulado *De ortu et tempore Antichristi*; *c*) las versiones de las profecías atribuidas a la sibila tiburtina [4]; *d*) las atribuidas a la sibilina cumea; *e*) la versión del obispo Benzo de Alba [5]; *f*) el *Ludus de Anticristo* [6].

---

[4] Los textos de estas leyendas han sido publicados por E. Sackur, *Sibylinische Texte und Forschungen*. Halle, 1898.

[5] Publicado por Erdmann, *Endkaiserglaube und Kreuzzuggedanke im 11 Jahrhunder*, en la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 51 (1952), pp. 398 y ss.

[6] Publicado por F. Wilhem, *Der Ludus de Antichristo*, München, s.a. (1930?).

Todos estos textos son distintos en cuanto a su estructura, arcaísmo mítico, cómputo de los tiempos, país de origen del último emperador e intención política. Pero todos, salvo una variante de Benzo de Alba, coinciden en un tema: al final de la historia, el último emperador realizará una campaña victoriosa que se cerrará con la toma de Jerusalén, bautizará a los paganos, traerá a los judíos a la verdadera fe, con todo lo cual se habrá consumado la obra y la misión del Imperio, y, entonces, el emperador asciende al Gólgota (o al Monte de los Olivos) y devuelve las insignias imperiales a su poseedor originario, es decir, a Cristo [7]. En el *Ludus* constan, incluso, las palabras que, en tan escatológico acto, pronunciará el útimo de los emperadores [8]. Sin embargo, en el texto de Benzo de Alba no hay una devolución de las insignias, sino que, parecido a nuestro poema, el emperador es coronado y loado por los siglos [9]. Siendo la alta edad media una época en la que los concep-

---

[7] Los textos son los siguientes

A.—Pseudo Metodio (versión del monje Pedro): *Et cum apparuerit filius perditionis, ascendit rex Romanorum sursum in Golgotha, in quo confixum est lignum sanctae crucis... et tollit rex coronam de capite suo et ponet eam super crucem, et expandit manus suas in caelum et tradit regnum christianorum Deo et patri et adsumetur crux in coelum simul cum coronam regis* (Texto en Sackur, *ob. cit., p.* 93).

B.—Epístola de Adso: *Qui postquam regnum feliciter gubernaverit, ad ultimun Ierosoliniam veniet et in monte Oliveti sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consumatio Romanorum christianorumque imperii* (Sackur, pág. 110).

C.—Sibila tiburtina: *Et postea veniet Ierusalem et ibi deposito capitis diademate et omni habitu regali relinquet regnum christianorum Deo patri et Jesu Christo filio suis. Et cum cessaverit imperium romanum* (Sackur, pág. 186).

D.—La versión atribuída a la Sibila cumea es muy similar a la del Pseudo Metodio (texto en Erdmann, pág. 398).

[8] Vid. el texto en la edic. cit. del *Ludus*, pág. 11.

[9] *Panegyrikus*, de Benzo de Alba, que atribuye el texto a una sibila y cuyo sentido es relacionarlo con el emperador Enrique IV cuyo partido había tomado Benzo fanáticamente: *Deinceps erit egressio eius usque ad urbem Solimorum* (Jerusalén) *et salutato sepulchro ceterisque dominicis sanctuariis coronabitur ad laudem et gloria viventis in secula seculorum* (Erdmann, pág. 405).

tos religiosos y los políticos estaban tan vinculados que toda política adquiría formas simbólicas teopolíticas, era de toda lógica que tal leyenda fuera utilizada en las polémicas del tiempo. Ya lo fue así en la querella de las investiduras, y, más tarde, la invoca Urbano IV como uno de los motivos ideológicos que justifican la cruzada. Unas versiones mantienen la tesis de que el último emperador será un rey francés, mientras que otras pretenden que será alemán. Especialmente acentuado se encuentra el motivo polémico en el *Ludus*: la *superbia* francesa se niega a reconocer los *iura* del Imperio sobre las Galias y a prestar auxilio militar al emperador, pero el rey francés es reducido a vasallaje para la lucha común, lucha en la que, a última hora, sólo el *furor* del ejército teutónico resiste todavía al Anticristo. Otra versión filial de la leyenda supone un emperador a quien la gente cree muerto pero que, en realidad, está como dormido para resucitar al fin de los tiempos y traer o coadyuvar a traer un reino universal de paz y de justicia coronado por una expedición a Jerusalén [10].

4

La intensidad de la creencia en estos temas legendarios disminuyó hasta cierto punto en el transcurso de la baja edad media, pero justamente al comienzo de la moderna cobra de nuevo cierto vigor como respuesta emocional a la amenaza turca. Tal vigor se manifiesta tanto en la impresión de las antiguas leyendas [11] como en el resurgir de éstas bajo

---

[10] Sobre esta leyenda, especialmente aplicada a Federico II y su relación con la de Arturo, vid. F. Kampers: *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. München, 1896, págs. 83 y ss.

[11] El Pseudo Metodio fue impreso en Colonia en 1475; en Augsburg, en 1496; en Basilea y Menmigen, en 1498; de nuevo en Basilea en 1504, 1516, 1555 y 1569. Las ediciones de la sibila tiburtina son, en cambio, posteriores a Carlos V: Basilea, 1663, y Colonia, 1568 (en las obras del Beda); la Epístola de Adso no se imprime hasta el siglo XVII: 1617, en las obras de Alcunio; 1626, en las de Rábano Mauro, y 1685, en las de San Agustín. Todo ello según Sackur, págs. 1 y ss., 93, 127.

nuevas formas, destinadas a sustentar por vía mítica las pretensiones de Francia o del Imperio a la hegemonía. Así, en la época de Carlos VIII, circula en Francia una nueva versión de la profecía, según la cual un rey francés establecerá el Imperio universal de la paz y ascenderá, como coronación de su obra, al Monte de los Olivos:

Entrera par dedans la Grece
Oú par sa vaillante prouesse
En Jerusalem entrera
Et mont Olivet montera[12].

En la misma Francia, y al hilo de la tensión entre Carlos V y Francisco I, se publica un *Liber Mirabilis* en el que se compilan las profecías clásicas y se termina con la profetización (en lengua vulgar), para el año 1527, de un buen papa, un buen rey y el traslado de la sede de Roma a Jerusalén, donde el rey (francés) depositará la corona *au mont dolyvet*[13].

Pero junto a estas versiones francesas hay otras que toman como sujeto de leyenda a Carlos V, no sólo por ser emperador romano germánico, sino también por llamarse Carlos, nombre mítico en las tradiciones imperiales desde Carlomagno[14]. Así, en varias profecías germánicas, cuyo núcleo quizá se originó a fines del siglo XV en la corte de Maximiliano, Carlos V aparece relacionado con la leyenda de una gran batalla contra los turcos que se librará en Colonia, "en los campos de Agripa", tema que se repite más tarde en forma de un combate magno a las orillas del Rhin entre oriente y occidente o entre oriente y el norte contra el occidente y el sur. Según la versión de la hoja *Newe Zeitung* (1537), Carlos V, después de derrotar a los turcos frente a Colonia y de someter a muchas naciones de cristia-

---

12 Vid. Kampers: *Ob. cit.*, pág. 133.
13 Kampers, pág. 134.
14 Kampers, pág. 145.

nos, judíos, paganos, turcos y sarracenos, emprenderá, ayudado por Federico II redivivo, la conquista de Jerusalén. Entonces, Carlos colgará su arnés y su escudo del árbol seco, ahora verdecido en Grecia, y será escrito: "Nos, Carlos V, emperador romano, dilatador del Imperio, señor de todo el mundo". Alzará su cetro y habrá paz universal. Vendrán a su plenitud las doradas épocas y el tiempo áureo, se mostrará el emperador pacífico que establecerá la paz y la unidad de todo el mundo, y habrá: "Un pastor y un aprisco" [15].

5

Con las páginas anteriores creemos haber contribuído a mostrar el sentido de la última parte del poema, su origen remoto y el cuadro de las creencias de la época en que fue escrito, de modo que bien puede considerarse como la elaboración de un viejo tema de origen oriental, extendido durante la edad media por toda Europa, y bastante difundido en la época en que fue escrito el texto en cuestión. La variante fundamental es que España constituye el núcleo o "pueblo" imperial, asumiendo así la función que en otras versiones y tiempos correspondió a los francos (occidentales) o a los germanos. Por lo demás, la leyenda iba acorde con la creencia, vigente en la época, de que Carlos V cierra un ciclo de

---

[15] El texto está publicado en A. Huebscher y E. Heimeran: *Die Grosse Weissagung. Geschichte der Prophezeiungen mit Texten und Deutungen vom Altertum bis Neuzeit.* s. l. (Utrecht?), Heimeran Verlag, 1952. En la parte que a nosotros nos interesa dice: *Dann würt der dürr baum in Kriecheland grünen, daran würt unser frummer heiliger Keiser seinen schilt daneben, dar an würt geschrieben ston:* «*Wir Karolus der fünft, Römisch Keiser, ein meerer des Reichs, ein Herr der gantzen welt*». *Dan würt er uffheben seinen scepter, und würt frid sein in aller welt. Dann würt das gülten alter und die gülden zeit erfült und herfür kommen. Also und der gestalt würt Keiser Fridenreich kommen, das frid und einigheit würt sein aller welt. Ein hirt und ein schaffstall* (págs. 34 y 35). Sobre el simbolismo del «árbol seco» (imperio pagano) destinado a reverdecer (imperio cristiano), vid, Huebscher, pág. 37 y distintos lugares de la ob. cit. de Kampers.

decadencia del Imperio para volver a los gloriosos tiempos de Carlomagno, y con la figura misma del emperador, la esencia de cuya política fue, como dice Rassow, "la concepción sacral del Imperio" [16].

Pero el mito de una cruzada escatológica acaudillada por el rey de España continuó todavía después de la muerte de Carlos V, como se muestra en la *Monarquía Hispánica* (¿1598?), de Campanella, centrada, como otros muchos de sus escritos, en la idea de "un rebaño y un pastor". España es el último eslabón en la sucesión de los Imperios (asirio, medo, persa, griego, romano, germánico), y su rey el último emperador anunciado por los profetas. España no sólo ha debelado a todas las potencias adversarias, sino que, con la conquista del Nuevo Mundo, ha llevado a su plenitud la rotación de los Imperios de oriente a occidente, ha creado un imperio en el que luce siempre la luz, con lo que el cristianismo ha circundado a la tierra, y ahora —tras de hispanizar a todas las gentes [17]— le corresponde establecer el Imperio universal centrándolo en su verdadero centro, es decir, en Jerusalén, pues sólo el rey de España, por su religión, prudencia y potencia, está llamado a cumplir la profecía de un Imperio en el que se congreguen todas las gentes y reinos bajo el Verbo (*lingua*) del papa. Lo único que se opone a ello es el turco, otro poder de pretensión universal. En consecuencia, es preciso aniquilarlo para que las dos mitades del orbe se junten en una, y el águila imperial recobre la otra cabeza y vuelva a su verdadera figura. Campanella, encuadrando dentro del arquetipo mítico un cálculo preciso de las fuerzas en presencia, proyecta una cruzada acaudillada personalmente por el rey de España en la que intervendrán todos los pueblos cristia-

---

[16] R. Rassow: *Karl V. Der letzte Kaiser des Mittelalters.* Berlín Frankfurt, 1957, pág. 7.

[17] *Et cum Rex Hispaniarum universi orbis dominus fiere debeat, omnes gentes ad mores Hispaniorum inducendos pellicet, id est, faciat omnes Hispanorum,* pág. 71 de la edición de *Monarchia Hispanica* de 1641.

nos, sin que falte el Preste Juan, cuyas tropas, conducidas por naves lusitanas a través del Mar Rojo, atacarán de flanco. Ayudados en el momento decisivo por los arcángeles, los cristianos obtendrán la victoria y, entonces, sedente el rey de España en Jerusalém, el mundo recobrará la unidad perdida y se abrirá el postrero acto de la historia humana que precede inmediatamente a la segunda venida de Cristo, que la clausura [18].

[18] La misma idea es desarrollada por Campanella, pero referida a Francia, en la *Egloga in portentosam Delphini nativitatem*, escrita en el año de su muerte (1639), pues el ideal de una monarquía universal es una constante en el pensamiento de Campanella. Sobre mito de la cruzada en Campanella, vid. A. Dupront: *Croisades et eschatologie*, en *Archivo di Filosofia*, ns. 2-3 (*Umanesimo ed Esoterismo*). Padova, 1960, págs. 123 y ss.

ENSAYO DE UNA TEORIA DE LOS SIMBOLOS POLITICOS

I. INTRODUCCION

"El símbolo transforma el fenómeno en idea, y la idea en una imagen, mas de suerte que la idea siga siendo en la imagen infinitamente activa e inasequible, y aun expresada en todas las lenguas se mantenga inexpresable."
Johann W. GOETHE, "Máximas y Reflexiones", núm. 1.110.

El concepto de símbolo ha alcanzado un gran desarrollo en nuestra época en el doble sentido de haber sido elevado por algunos pensadores a concepto fundamental y universal que abre la vía al entendimiento de la totalidad de nuestro mundo cultural, y en el de su extensa aplicación por los cultivadores de las disciplinas particulares a sus propios campos.

Así Cassirer, partiendo de un amplísimo concepto de símbolo, al que concibe como un fenómeno sensible portador de sentido [1], ve en la posibilidad humana de formulación de símbolos la clave para la creación y el entendimien-

[1] Exactamente: son símbolos «todos los fenómenos que, bajo cualquier forma, representan una carga de sentido de lo sensible (*Sinnerfüllung des Sinnlichen*), en los que algo sensible, en su presencia y modalidad de ser (*Dasein und Sosein*), se nos manifiesta como especificación y corporización de un sentido». Vid. E. Cassirer, *Philosophie*

to del mundo específicamente humano o de la cultura, pues lo que caracteriza al hombre es ser un "animal simbólico", es decir, capaz de crear y entender símbolos, mientras que el animal, en sentido estricto, sólo entiende de señales. Es justamente su capacidad simbólica lo que ha permitido al ser humano la creación del lenguaje, fenómeno no sólo básico, sino también originario de toda cultura, ya que no puede ser explicado causal o genéticamente por antecedente alguno de índole psico-biológica, y por el que el hombre se abre una nueva dimensión de la realidad. Partiendo de tales supuestos entiende Cassirer que todas las formas culturales —mito, religión, lenguaje, arte, ciencia— no son otra cosa que formas simbólicas de distinto tipo y nivel, y, por consiguiente, que el estudio de ellas viene a ser tanto como una gnoseología y una filosofía de la cultura o, como dice el mismo Cassirer, "una metafísica de la experiencia". Susana K. Langer —impresionada por el desarrollo alcanzado en nuestro tiempo por la matemática y la psicología, es decir, por dos ciencias que, cada una a su manera, han descubierto la fertilidad de la simbolización— ve en el símbolo la llave de la filosofía de nuestra época. Es la capacidad simbólica, y no otras cualidades, lo que ha hecho al hombre señor de la tierra, pues los símbolos son los vehículos para llegar a la concepción de los objetos. La simbolización es prerrazonativa, pero no prerracional (*pre-rationative, but not pre-rational*) y constituye el punto de partida de toda intelección, de modo que todas las distintas clases de experiencia, de índole intelectual o vital, corresponden a distintos niveles de meditación simbólica. En con-

---

der Symbolischen Formen. Oxford, 1954, t. III, pág. 109. En lo sucesivo citamos, por creerla más accesible, por la edición inglesa: *The Philosophy of Simbolic Forms*, New Haven, 1955. Para una exposición de su pensamiento filosófico en el aspecto que aquí nos interesa, vid. P. A. Schilpp y otros, *The Philosophy of Ernest Cassirer*, New York, 1958, principalmente los trabajos de C. Hamburg, *Cassirer's Conception of Philosophy*, R. S. Hartman y *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*.

secuencia: "en la noción fundamental de simbolización —mística, práctica o matemática, ello no hace diferencia— tenemos la clave de todos los problemas humanísticos; en ella radica una nueva "mentalidad" que puede iluminar cuestiones de vida y conciencia, en vez de oscurecerlas como han hecho los tradicionales métodos científicos"[2]. Sobre Jung, y sobre la pretensión de crear una "crítica de la razón simbólica" por parte de Sedlmayr, volveremos más adelante. No merece la pena que nos detengamos en referirnos a algunos tratadistas americanos de teoría política, que manipulan el concepto símbolo con una generalidad que corre pareja con su imprecisión. Sin que podamos entrar aquí en el tema de si tiene sentido universalizar el concepto de símbolo, aclaramos que en el presente trabajo, y a fin de lograr mayor precisión, adjetivamos el vocablo símbolo en el sentido de "símbolo representativo", tal como se da en la religión, en la vida político-social, en la literatura y en las artes plásticas, y como opuesto al "símbolo discursivo" de carácter lógico y gnoseológico[3].

Por otra parte, la generalización del empleo del concepto símbolo en esferas heterogéneas ha tenido tan amplio desarrollo que, como dice Jacobi: "difícilmente haya un dominio de la vida cultural en el que la palabra símbolo no haya sido empleada hasta convertirse en un *cliché*"[4]; con ello se ha dado lugar a conceptos no sólo diferentes, sino incluso divergentes de símbolos, de modo que, a veces, no hay otra coincidencia en cuanto al contenido del concepto manejado que la dada por la unidad del vocablo. No es que ello tenga, en principio, nada de anormal, pues la autonomía de la ciencia exige que cada rama del saber establezca el contenido y el sistema de sus propios conceptos, que

---

[2] S. K. Langer, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. New York, 1953, pág. 19.

[3] Vid. P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*. Göttingen, 1962, página 3.

[4] J. Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, New York, 1959, pág. 79.

siempre han de ser designados con palabras de significaciones plurívocas. Pero sí es necesaria una fundamentación precisa en cuanto a la significación conceptual del vocablo dentro de cada rama del saber, de tal modo que se sepa con la mayor rigurosidad posible de lo que se está hablando. El las siguientes líneas intentamos desarrollar un concepto de símbolo adecuado a las necesidades de la teoría política, es decir, un instrumento gnoseológico que nos permita comprender ciertos fenómenos de la realidad política. Nos ocuparemos, pues, de los "símbolos políticos representativos".

II. IDEA DEL SIMBOLO POLITICO

1. *El proceso de integración.*

Nuestro primer problema, por consiguiente, es encuadrar políticamente a los símbolos. Toda unidad política —dándole a este vocablo su sentido más amplio, que engloba no sólo a los Estados, sino también a los partidos y movimientos organizados— consiste en un proceso de integración, es decir, de conversión de una pluralidad social (hombres y grupos) en una unidad de poder dotada de determinada estructura y en situación de oponerse a otra del mismo tipo. La posibilidad real de antagonismo, el momento polémico, en el sentido clásico de la palabra, es componente esencial de la realidad política, de manera que un mundo sin posibilidad real de antagonismo sería un mundo sin política, un mundo de pura administración, como bien vio Saint -Simon al concebir la sociedad del futuro como aquélla en la que la administración de las cosas sustituye al gobierno de las personas, o Marx cuando dice que, cancelada la lucha de clases, el Estado pasará al museo de antigüedades junto al hacha de sílex y la rueca de hilar. Pero, como afirmó certeramente San Agustín, hasta los que viven para la guerra han de tener paz entre ellos, a fin de poder combatir a los otros,

y así hasta la misma actitud polémica necesita, para ser eficaz, integrarse en una unidad. La integración, bien que con la posibilidad de oposición a otros grupos y con la de su propia escisión, es, pues, un concepto central de la política.

El proceso integrador se realiza a través de dos vías: *a*) la racional, consistente en métodos racionalmente calculados o racionalmente utilizados para producir integración, como son la representación jurídico-pública, la organización, el derecho legal, etc.; y *b*) la irracional, constituída por formas, métodos e instrumentos predominantemente derivados de fuentes irracionales, tales como las emociones, sentimientos, resentimientos e impulsos capaces de provocar, de fortalecer o de actualizar el proceso integrador, o, eventualmente, de tener los mismos efectos en sentido desintegrador, si se trata de una unidad en curso de escisión. A esta vía irracional de integración pertenecen, entre otros, los símbolos, los mitos y el caudillaje, los cuales, sin embargo, aun derivando de fuentes irracionales, pueden ser racionalmente utilizados y manipulados. Veamos ahora lo que son los símbolos desde el punto de vista político.

2. *Componentes del símbolo.*

A.—Un símbolo está constituído, por lo pronto, por una realidad material o sensible o por una imagen, que de modo más o menos preciso se puede representar visiblemente (como, por ejemplo, el dragón o el unicornio), a la que se convierte en portadora de significaciones, o, dicho a la inversa, por la translación de un conjunto de representaciones, es decir, de algo inmaterial o no sensible, a algo material y sensible o susceptible de ser así representado. El símbolo da, pues, presencia material a una realidad inmaterial. Así, por ejemplo, una bandera consiste en un trozo de tela que lleva estampados determinados colores en ciertas formas o dimensiones, a la que van adheridas ciertas significaciones, o, dicho de otro modo: para expresar tales significaciones se ha buscado el elemento material de la tela,

de los colores y de las formas, en las que se hace visible la realidad invisible de la patria, del partido, del movimiento, etcétera. El símbolo se compone, pues, de los siguientes momentos: *a*) un *objeto* sensible o una imagen configurados de una cierta manera; *b*) una *significación* o un conjunto de significaciones; *c*) una *referencia simbólica* constituída por la relación entre el objeto y la significación; *d*) un sujeto con la adecuada *disposición simbólica* para captar la referencia y responder a su llamada. Hemos dicho por momentos, en el sentido de Hegel, pues, en efecto, cada uno de estos términos es inseparable y sólo adquiere significación en relación con los otros; por ejemplo, una tela roja sirve de bandera al movimiento revolucionario y servía de pendón real de España; el Dragón tenía una significación negativa en la tradición judeo-cristiana y positiva en la China. El mismo objeto tiene, pues, significaciones distintas, que sólo se aclaran mediante la referencia simbólica que determinadas gentes vean en ellas; o puede carecer de significaciones para unos sujetos y tenerlas para otros: "dos trazos en forma de cruz + X o T—dice el P. Doncoeur—eran a la vez la más banal de las figuras a los ojos de los profanos y la más significativa a los ojos de los iniciados"[5]; además, sólo los sujetos de la disposición simbólica son capaces de responder con sus acciones al mensaje o intención integradora o antagonista del símbolo.

B.—De lo dicho se desprende que la materia del símbolo trasciende a sí misma para adquirir una función significativa, es decir, que el símbolo no tiene existencia sino en cuanto significa algo. Una bandera no es una tela con colores, sino un conjunto de significaciones que se revelan a través de una combinación de tela, de colores y de formas concretos, pero cuya materialidad queda absorbida por su función significativa, de modo que su dimensión sensible no es más que la vía de acceso hacia la significación. El

---

[5] P. P. Doncoeur, *Le Christ dans l'art francais*, París, 1939, t. I, pág. 162.

símbolo es, pues, una síntesis o coincidencia de lo sensible y de lo no sensible, de lo material y de lo inmaterial, es una *coincidentia oppositorum*, pero cuyo desarrollo dialéctico puede, como veremos, convertirla en identidad.

C.—La función del símbolo político consiste, en primer término en expresar y comunicar algo que de otro modo no podría expresarse ni comunicarse, dado que la naturaleza íntima del objeto simbolizado es de tal índole que escapa a toda posibilidad de expresión y de comunicación en términos lógico-racionales. "El símbolo, dice Jung, presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o la mejor fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamado como tal." Una vez que la cosa puede exponerse de manera más clara el símbolo no tiene sentido, muere y da lugar al concepto o mero signo.[6] Pero la expresión simbólica no es más que el supuesto para provocar una respuesta socio-emocional capaz de llevar a cabo un proceso integrador. En este sentido, el símbolo no sólo es una abreviatura, un portador de imágenes, una concentración de significaciones difusas y frecuentemente contradictorias[7]—que hace asequible lo abstracto a través de lo concreto, lo real, pero impreciso, mediante lo preciso, lo que tiene algo de "misterioso" por lo que se muestra patente a nuestros sentidos o a nuestra imaginación—, sino que es también, por esta vía, la concentración en una unidad de energías dispersas en cuanto que es capaz de generar un proceso de co-incidencia entre los individuos pertenecientes a un grupo que, a través del símbolo, se sienten unificados por su participación en lo

[6] C. G. Jung, *Tipos Psicológicos*. Buenos Aires, 1960, pág. 467. Sobre los símbolos en Jung, vid. Jacobi, *Ob. cit.;* J. Jacobi, *La Psychologie de C. G. Jung*. Neuchatel, 1950, e Ira Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning*. New York, 1953.

[7] Contradictorias porque, como dice Bachofen (*Mutterrecht und Urreligion*. Stuttgart, 1954): «sólo el símbolo puede combinar los elementos más dispares en una impresión unitaria». Contradictorio también, porque pueden verse en el mismo símbolo significaciones opuestas.

simbolizado e impulsados y sostenidos en el proceso de actualización de la vida del grupo. En resumen: la función del símbolo político no se agota en comunicar algo, como el mero símbolo discursivo o lógico, sino que tal comunicación no es más que el supuesto para promover y sustentar el proceso integrador; su función no es sólo dar a conocer unas significaciones, sino transformarlas en acción. El símbolo político, como el mito, es siempre actual, aunque, como veremos después, quepa distinguir entre símbolos vigentes y no vigentes.

Además, un símbolo realmente operante, un símbolo en la plenitud de su función, posee una tensión y un vigor integradores de primer orden, pues, como dice Jacobi con referencia a los símbolos en general, pero que para ciertas situaciones es aplicable también a los símbolos políticos: el símbolo "como unidad de opuestos es una totalidad que nunca puede dirigirse solamente a una facultad del hombre —su razón o su intelecto, por ejemplo—sino que siempre concierne a nuestra totalidad, toca y produce resonancias en la totalidad de nuestras funciones. El símbolo como "imagen" tiene el carácter de una llamada y estimula la plenitud del ser de un hombre para una reacción total; su pensamiento y sentimiento, sus sentidos y su intuición participan en esta reacción y no, como erróneamente se supone, una sola de estas funciones". [8]

3. *El proceso del desarrollo simbólico.*

El proceso de desarrollo simbólico se lleva a cabo en estas tres etapas:

A.—El surgimiento o elección de la configuración simbólica: de éstos o aquéllos colores, de éstas o aquéllas formas, de la hoz o de la azada, de la lanza o de la espada, del círculo o de las aspas, del león, del dragón o del águila, del sol, de la luna o de las estrellas. En este período del proceso

[8] J. Jacobi, *Complex*. pág. 88.

de creación simbólica se trata de transferir ciertas significaciones a una determinada configuración, lo que puede hacerse atendiendo a criterios racionales—aunque muy probablemente condicionados por motivos irracionales emergentes del inconsciente—, como el poder de atracción de la configuración elegida, su prestigio en el pasado (si se trata de una restauración simbólica), su conexión con un viejo mito, su facilidad para dibujarlo, pronunciarlo o imagi narlo, etc. En esta etapa de creación simbólica nos encontramos con un proyecto de símbolo, todo lo más con un símbolo incoado, pues, para que la configuración elegida se convierta en auténtico símbolo, es preciso que sea re cibida como tal por aquellos a quienes va dirigida o, dicho de otro modo, que se haga vigente el momento de la referencia simbólica. Tenemos así:

B.—La segunda etapa, constituida por la recepción de la configuración simbólica por aquellos a quienes va dirigida, convirtiéndose, entonces, en promotora de procesos de integración y de desintegración políticas al agruparse los hombres como amigos y enemigos en torno a ella y a sus significaciones. Pero, a medida que se afianza este proceso, lo que en principio era una coincidencia entre lo material e inmaterial o entre lo sensible y lo significativo tiende a transformarse en una identidad entre ambos términos. Es decir, una vez que la configuración simbólica ha sido aceptada por los grupos o la masa a la que estaba destinada, tal configuración concreta—estos o aquellos colores, este o aquel objeto o animal heráldico—tiende a convertirse en la única adecuada para expresar las significaciones de que es portadora, de modo que las gentes se inclinarán a ver como falsa una representación simbólica que no fuera la habitual. Quiere decirse con esto que si la configuración simbólica es función de las significaciones simbolizadas, no menos estas significaciones llegan a ser función de aquélla, o, dicho de otro modo: con el curso del tiempo sólo una determinada configuración simbólica es aceptada como portadora de significaciones. Sólo una determinada bandera, con estos o

aquellos colores, tiende a ser tenida por auténtico símbolo nacional, y de aquí que un cambio brusco de bandera pueda contribuir a crear una escisión en el cuerpo nacional, a restar adhesiones e incluso a promover oposición al régimen instaurador de la nueva bandera. En resumen: el símbolo viene a lograr una cierta autonomía respecto a la significación simbolizada, o, dicho de otro modo, adquiere un propio derecho a expresar lo simbolizado. En sus comienzos pudo elegirse esta o quella configuración; más tarde no siempre se es dueño de cambiarla, al menos sin pagar las consecuencias. Quizá todo esto nos parezca más claro si pasamos a la tercera etapa de la creación simbólica.

C.—La tercera etapa está constituida por lo que puede denominarse el enriquecimiento del símbolo, que es tanto mayor a medida que transcurre más tiempo y este tiempo se colma de historia, pues con ello la configuración simbólica se convierte en portadora de nuevas imágenes significativas, inexistentes en el momento en que fue proclamada como símbolo, y que no sólo promueven la vinculación comunitaria y el correspondiente proceso integrador entre los participantes en el símbolo que conviven en un tiempo, sino también entre las generaciones que se suceden a través del mismo. El símbolo, pues, penetra en la historia y acumula sobre sí toda la carga histórica. Es, por ejemplo, el cetro que "desde tiempo inmemorial" ha llevado la realeza de tal país, o la bandera bajo la que tuvieron lugar tales y tales batallas o tales y cuales insurrecciones, y a la que van asociadas victorias y derrotas—los días de llanto, dijo Renan, unen más que los días de gloria—y que acumula a sus significaciones las imágenes de los héroes o de los mártires. Aquí no se han transferido las significaciones ya existentes al símbolo todavía inexistente (como acaece en la etapa de elección de la configuración simbólica), sino que todos esos hechos, más tarde desplegados en imágenes, en los que se manifiesta la historia de un pueblo o de un movimiento, se han realizado con referencia (entre otras) al símbolo. Las significaciones, por tanto, no son dueñas de la configuración

simbólica—como en el momento en que se elige a ésta para expresar aquéllas—, sino que la configuración simbólica se apropia ahora de las significaciones, y, como antes decíamos, adquiere el derecho a expresar lo simbolizado, obteniendo, así, una dignidad autónoma. Manifestación de ello es la especial significación y protección de los símbolos por parte de los órdenes jurídicos, como se muestra, por ejemplo, en la prestación de juramento de fidelidad a la bandera como tal bandera, en el específico delito de ultrajes a la bandera o a otros símbolos, en ser acreedores de honores a propio título, aunque ello derive en última instancia de lo que representan, y, especialmente durante los últimos años, en su constitucionalización, es decir, en su inclusión en el orden de las decisiones políticas fundamentales por y para las cuales decide vivir un pueblo, y, por tanto, en su substancial vinculación con el modo de ser y existir del pueblo o del régimen en cuestión. En una palabra, ciertas configuraciones simbólicas son inviolables como consecuencia de transferir a ellas la sacralidad de que los símbolos estaban rodeados en otras épocas—tema al que aludiremos más adelante—, pues si no siempre se los hace inviolables con sanciones religiosas, sí al menos con sanciones jurídicas.

D.—Es preciso distinguir entre símbolos vigentes o vivos, y símbolos no vigentes o muertos. Por los primeros entendemos aquellos que *hic et nunc,* en un lugar y en un tiempo concretos, están produciendo potencial o actualmente procesos integradores y que, por tanto, contribuyen a configurar realmente la historia tal como está siendo; aquellos en los que los destinatarios del símbolo se encuentran tan fundidos con éste que tiende a desaparecer la separación entre el sujeto y el objeto. Símbolos no vigentes son los que han dejado de generar procesos integradores para convertirse en objetos asequibles a nuestro entendimiento (si conocemos su clave) y de cuyo estudio podemos obtener, a veces, un conocimiento sobre el sistema de representaciones políticas de otros tiempos. Quizá sean todavía capaces de

producirnos emociones si poseemos bastante sensibilidad y cultura históricas para comprenderlos, si podemos sentir con simpatía o antipatía las significaciones que simbolizaron, pero, salvo que sufran un proceso de restauración seguido de éxito, no son capaces de producir efectos integradores, pues ni hacen referencia a ninguna realidad actual ni, por tanto, existe el sujeto con la adecuada disposición simbólica para captar su mensaje.

4. *Símbolos propios y antagónicos*

Pero, dentro de los símbolos históricamente vigentes, hay que distinguir entre los símbolos propios y los símbolos ajenos y, dentro de éstos, entre los símbolos indiferentes y los símbolos antagónicos. Símbolo propio es el de la propia unidad política, sea ésta un país, un partido, un movimiento, etc.; es el símbolo con el que nos sentimos solidarios y que provoca el proceso de integración entre los que participamos de él. Símbolos ajenos son los de otra comunidad. Tales símbolos pueden dejarnos completamente insensibles, como es el caso, por ejemplo, de las banderas o escudos de esos países que no han significado nada en la historia y con los que no hemos tenido ningún contacto; o pueden despertar en nosotros una cierta emoción si se trata de países, bien con significación histórica, bien con los que en el curso de nuestra vida hemos tenido alguna relación. En el primer caso, en el de pura indiferencia, la bandera o la configuración simbólica en cuestión es, sin duda, símbolo para los que pertenecen al país de referencia, pero para mí opera como un simple signo o señal; en el segundo caso no sólo soy capaz de percibir la referencia simbólica, sino que me siento afectado por ella, pero no necesariamente desde el punto de vista político, sino, quizá, desde otra perspectiva: cultural, histórica, sentimental, etc.

Dentro de los símbolos ajenos están los símbolos adversarios o antagónicos, frente a los que nos sentimos en enemistad política. Y, entonces, el mismo símbolo que para

"los otros" actúa como factor de integración, contribuye en "nosotros" a fortalecer el antagonismo hacia ellos. Es notable y digno de destacarse que no sólo necesitamos de símbolos propios, sino también de símbolos antagónicos: si los tenemos, es decir, si los enemigos tienen su propio símbolo, lo cargamos de significaciones negativas; así, por ejemplo, la hoz y el martillo significa para los comunistas cosas muy distintas que para los anti-comunistas, lo mismo que la svástica para los nazis y los anti-nazis; por eso, todo auténtico símbolo político, es decir, todo símbolo implicado en la relación de amigo y enemigo es un símbolo ambivalente; las significaciones negativas llevan, a veces, a una ligera modificación del símbolo adversario añadiéndole algún elemento nuevo; por ejemplo, representando ensangrentada el hacha del *fasces* o la hoz comunista. Si el adversario no tiene un símbolo o, por cualquier razón, no nos satisface, le asignamos por nuestra cuenta un símbolo; quizá el ejemplo de mayor significación universal para Occidente sea el del Dragón, imagen simbólica de origen sumerio, más tarde muy desarrollada en Babilonia, de donde pasa a la tradición judeo-cristiana, significando tanto las fuerzas satánicas en sí mismas como en sus manifestaciones históricas; así, para Jeremías (18-34) es Nabucodonosor, para Ezequiel (29.3) el Faraón, para el fragmento sadoquita los reyes de los pueblos; en los Salmos (2.20-21), con referencia indudable a Pompeyo, se dice: "las naciones han ultrajado a Jerusalén hollándola a sus pies... No tardes, ¡oh, Dios!, en hacer recaer el mal sobre sus cabezas y en (confundir) en la vergüenza el orgullo del Dragón". Sin duda, la conexión con estos antecedentes aparece en el Apocalipsis de San Juan (12.3 y ss.) como el diablo que lleva a cabo la batalla cósmica contra los ángeles. En todo caso, el Dragón es "el adversario", el antagonista de Yahveh, el enemigo cósmico de Cristo, destinado a ser vencido, en la tradición cristiana por el "héroe", encarnado en el mismo Cristo, en San Miguel y, sobre todo, en San Jorge.

5. *El símbolo y los conceptos próximos*

Veamos ahora la diferencia entre el símbolo y algunos conceptos próximos. El símbolo tiene de común con la alegoría el hecho de que ambos consistan en una configuración cuya significación no es la que aparentan. Pero se distinguen, en primer lugar, en que en el símbolo la referencia de lo sensible a lo no sensible se transforma en una coincidencia entre ambos términos con tendencia a la identificación, de tal modo que sólo a una determinada configuración se la tiene como la auténtica expresión de un determinado contenido; el símbolo, pues, es, como dice Creuzer, "la idea misma concretizada, hecha cuerpo" [9]; en cambio la alegoría se agota en la mera referencia de lo sensible a lo no sensible, de una figura (que por cierto no necesita ser siempre exactamente la misma) a un concepto o a unos acontecimientos. Pero el símbolo y la alegoría no se distinguen solamente por la distinta dialéctica de la referencia de lo significante a lo significado, sino también por la naturaleza misma del objeto significado, pues el símbolo nos remite a algo "misterioso" o, como decía un autor del siglo XVII, *a qualche altra cosa recondita*[10], no solo a algo que no puede ser captado plenamente más que mediante la configuración simbólica, sino que, además, lo hace existencialmente presente, mientras que la alegoría nos remite a un concepto, a unas ideas o a un conjunto de acontecimientos que pueden ser expuestos de modo claro y distinto, y cuya presencia es puramente intelectual. Además, el símbolo político hace referencia a algo históricamente concreto, aunque tenga carácter misterioso y sea difusamente percibido, mientras que la alegoría es «la expresión sensible de algo abstracto" y se dirige a un sujeto no menos abstracto de modo que, dentro de una determinada situación cultural, es un lenguaje universal dirigido al enten-

---

[9] Creuzer, *Symbolik und Mithologie der alten Völker*. 1810, t. I. página 70.
[10] F. Picinelli, *Mondo simbolico o sia universitá d'imprese*. Milán, 1653, pág. 2.

dimiento común, mientras que el símbolo sólo es entendido y vivido por los que están en la adequada disposición simbólica. Por eso, mientras que la fría e intelectual configuración alegórica tiene una función cognoscitiva, la configuración simbólica posee, en cambio, una función integradora; la relación del sujeto con la alegoría es puramente intelectual, en cambio, la relación con el símbolo tiene un carácter existencial, pues hace presa en todas las potencias del espíritu e, incluso, previo a su entendimiento es necesaria una especie de profesión de fe, como dice con razón Jung: "comenzamos a entender los símbolos cuando comenzamos a creer en ellos" [11] o, dicho de otro modo, las alegorías pertenecen al reino de las ideas, mientras que los símbolos pertenecen al reino de las creencias.

El signo y la señal son simplemente indicadores de una cosa, de un acontecimiento o de una conducta a seguir, pero no son portadores de significaciones espirituales. La bandera de un regimiento es un símbolo, pero los banderines de las compañías que indican donde deben formar éstas o donde se encuentra el capitán, son signos o señales. La referencia del signo o de la señal es simple: se refiere, aquí y ahora, a una realidad específica y clara; en cambio, la referencia simbólica es compleja, puede componerse de una pluralidad de representaciones y precisamente trata de concretizar algo que por sí es difuso y difícilmente captable por otro medio. Desde este punto de vista puede decirse con S. K. Langer que "los signos anuncian sus objetos, mientras que los símbolos llevan a la concepción de los objetos". [12] Pero, además, el signo agota su función en indicar la presencia actual o potencial de algo; el símbolo, en cambio, sólo se realiza en cuanto promueve el proceso integrador de alguien y, por tanto, se orienta no sólo al mundo mental, sino, como antes hemos dicho, también al existencial. Ni que decir tiene que

---

[11] C. G. Jung, *Symbols of Transformation.* New York, 1956, página, 231.
[12] S. K. Langer, *Ob. cit.*, pág. 49.

un mismo objeto puede actuar según los casos en función de señal o en función de símbolo: un banderín rojo colocado en una carretera es simplemente una señal que se dirige a nuestro entendimiento indicándonos que debemos actuar con precaución; en cambio, una bandera roja a la cabeza de una manifestación es un símbolo dirigido a las emociones de los participantes en ella y a integrarlos en un acto existencial.

El símbolo se diferencia del distintivo (que es, en realidad, una especie de señal) en que éste es un mero signo de pertenencia a un grupo, pero sin que tenga de por sí ninguna función integradora, sino simplemente indicadora. Finalmente, el atributo es un signo que identifica a una persona o a una dignidad; por ejemplo, las llaves a San Pedro o una determinada banda al Jefe del Estado.

III. TIPOS DE SIMBOLOS [12] bis

Vamos a intentar ahora una clasificación de los símbolos desde los puntos de vista más importantes.

1. Teniendo en cuenta la realidad u objeto utilizado para la configuración simbólica, los símbolos pueden clasificarse en:

A. *Corpóreos y tangibles*, es decir, visibles y, dentro de ello, pueden consistir, a su vez:

a) En cosas naturales a las que se carga de significación simbólica. A tal linaje pertenecen, por ejemplo, ciertos lugares que han sido escenario de determinados acontecimientos históricos, como campos de batallas decisivas en la historia de un pueblo, o campos de juntas en las que se personificó la existencia histórica de un país, o lugares que constituyen una unidad indivisible de un espacio, de unos hombres y de

---

[12] bis) Vid. Loewenstein: *Betractungen über politische symbolismus* recogido en *Beitrage zur Staatssoziologic.* Tutingen, 1861, pp. 283 y ss.

unas creencias por las que éstos se sacrificaron, como es el caso de algunos cementerios militares o el del "Muro de los federados", símbolo del movimiento obrero revolucionario francés, pues en tal lugar fueron fusilados los héroes de la *Commune*. También puede servir de símbolo un simple objeto natural, como un determinado árbol, generalmente porque bajo tal árbol—como era común en la Edad Media—se administraba justicia o se celebraban las juntas; en realidad aquí nos encontramos con un caso de politización de un símbolo de carácter cósmico, pues en el árbol se ha simbolizado la vitalidad, la vida que triunfa sobre la muerte (de lo que es una expresión "el árbol de la cruz"), el eje entre la tierra y el cielo, etc.

b) Cosas artificiales, es decir,

I) creadas intencionalmente para servir de configuración simbólico-política, como banderas, estandartes, escudos, coronas, cetros, "espada de la Justicia", "espada del Estado", el *fasces* restaurado por el fascismo, la svástica revitalizada por el nacional-socialismo, etc.

II) creadas sin intención política, pero que permanente o circunstancialmente pueden adquirir significación de símbolos políticos, como ciertos edificios, estatuas u otras representaciones plásticas, que suelen ser politizadas en momentos en que no es posible exhibir los símbolos estrictamente políticos, como, por ejemplo, en el caso de la ocupación militar del país y en el de una "nacionalidad oprimida"; finalmente

III) cosas creadas ya desde su origen con doble y varia intencionalidad y entre las que se incluye la de servir de símbolo político. Tal es, a veces, la idea inspiradora de la construcción de grandes edificios en los que, junto a su función racional, se pone, consciente o inconscientemente, una significación simbólico-política. La lógica de la idea en cuestión se encuentra patentemente expresada en estas palabras del papa Nicolás V enderezadas contra aquéllos que le reprochaban los grandes costos de las edificaciones em-

prendidas por el pontífice en momentos difíciles para la cristiandad occidental:

"Que la autoridad de la Iglesia Romana sea máxima y suma sólo lo comprenden los que han aprendido en los escritos la historia de sus orígenes y de sus sucesivas ampliaciones. Las masas analfabetas e iletradas, aunque sean instruidas en tales problemas por los doctos y eruditos..., sólo fundan su consenso sobre débiles e inciertos fundamentos. La obediencia del vulgo, fundada sobre las palabras de los hombres doctos, es a su vez reforzada y confirmada por la continua visión de grandes edificios y monumentos imperecederos, testimonio casi eterno y casi divino que se transmite sin interrupción de los admiradores presentes de esas admirables construcciones a los futuros, de modo que, de esta forma, el consenso es mantenido y aumentado resolviéndose en una extraordinaria devoción". [13]

B. *Lingüísticos,* es decir, audibles y legibles, consistentes en vocablos, juegos de palabras o siglas cargadas de significación simbólica, sea originariamente, sea con el curso del tiempo, tales como S.P.Q.R. (sigla que abreviaba la fórmula *Senatus Populusquae Romanus*) que desde la República y sustituyendo a la fórmula *Rex Populusquae Romanus,* simbolizaba (hacia el interior) el orden político y (hacia el exterior) el poder romano; a este género de símbolos pertenecen también expresiones como "Libertad, Igualdad, Fraternidad", *King and Country,* "Dios, Patria y Rey", "Constitución o Muerte", *E pluribus Unum,* símbolo del federalismo americano. O bien, palabras o expresiones como *Heil Hitler!* o *Duce, Duce, Duce!*, destinadas a ser rítmica y repetidamente gritadas a fin de crear un proceso de identificación entre los componentes de la masa y entre ésta

[13] Cit. por E. Battisti, *Rinascimento e Barroco.* Torino, 1960, página 74. El trabajo fue publicado previamente con el título de *Simbolo e Classicismo,* en el *Archivio di Filosofía,* número dedicado al tema *Umanismo e Simbolismo.* Padova, 1958.

y el caudillo. Tales símbolos se diferencian de la consigna o *slogan* en que éstos no se orientan a las emociones, sino al entendimiento, pero, naturalmente, unas mismas palabras pueden desempeñar, según los casos, la función de símbolo o la de consigna.

C. *Fantásticos*, por los que entendemos configuraciones creadas por la fantasía aunque susceptibles de ser expresadas visiblemente, como, por ejemplo: el dragón, el águila bicéfala o blanca, el unicornio, etc., y otros animales y plantas heráldicas.

D. *Personales*: el portador del símbolo es, en este caso, una persona física o institucional, mítica o histórica, en la que se hipostatizan un conjunto de representaciones.

Prescindimos aquí de otros ejemplos para limitarnos al de la persona del rey, pues el rey, además de las funciones y competencias que puedan corresponderle dentro de una ordenación jurídico-política racionalizada, ha sido siempre portador de significaciones simbólicas. Es imposible desarrollar aquí un tema tan complejo y lleno de matices como el del simbolismo de la realeza y de su portador.[14] Diremos simplemente, aún sin lugar para demostrarlo, que quizá en lo substancial sea una manifestación del símbolo universal del "centro", estudiado por los psicólogos y mitólogos de nuestro tiempo. Pero, dejando de lado su simbolismo profundo o su reducción a un arquetipo simbólico superior, vamos a aludir aquí, a título de ejemplo significativo de la simbología monárquica, a la doctrina de "los dos cuerpos del rey"[15], desarrollada en otro tiempo por los tratadistas

---

[14] Sobre el simbolismo de la realeza en distintas épocas, países y aspectos parciales, hay una extensa bibliografía a la que no es cosa de referirnos aquí. Para un estudio general, vid. Ph. Wolf-Windegg, *Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums.* Stuttgart, 1958. De menor valor para nuestro objeto es el libro del Fürst Schwerzenberg, *Adler und Drache. Der Weltherrschaftsgedanke.* Wien, 1958.

[15] Vid. sobre esta doctrina: E. Kantorowicz, *The King's Tow Bodies. A Study of Medioeval Theology.* Princeton, 1957.

ingleses y definida por la jurisprudencia del siglo XVI de esta manera:

"El rey tiene en él dos cuerpos, o sea, un cuerpo natural y un cuerpo político. Su cuerpo natural (si es que puede ser considerado en sí mismo) es un cuerpo mortal sujeto a todas las enfermedades que pueden surgir por naturaleza o por accidente, a la debilidad (*Imbecility*) de la infancia o de la ancianidad y a análogos defectos que esperan al cuerpo natural de las demás gentes. Pero su cuerpo político es un cuerpo que no puede ser ni visto ni tocado... y de este cuerpo está enteramente ausente la infancia, la ancianidad y otros defectos y debilidades (*Imbecilities*) naturales a las que el cuerpo natural está sujeto".[16]

El cuerpo natural está compuesto "de miembros naturales, como el que tiene cualquier otro hombre", al revés del "cuerpo político cuyos miembros son sus súbditos... y este cuerpo no está sujeto a pasiones como el otro, ni a muerte, porque con respecto a este cuerpo natural el rey nunca muere, y su muerte natural no se llama en nuestro derecho la muerte del rey, sino la *demise* del rey, no significando con esta palabra que el cuerpo político del rey ha muerto, sino que hay una separación de los dos cuerpos y que el cuerpo político es transferido y llevado del cuerpo natural, ahora muerto o ahora removido de la dignidad real, a otro cuerpo natural. Así es que significa una remoción del cuerpo político del rey de este reino, de un cuerpo natural a otro"[17].

Para ver más rigurosamente esta curiosa construcción jurídica hemos de citar todavía otro texto:

"[El rey] tiene o toma al país en su cuerpo natural, de modo que a este cuerpo natural es añadido su cuerpo político que contiene el estado y la dignidad real... Así es que tiene un cuerpo natural adornado e investido con el estado y la dignidad real, y no tiene un cuerpo natural distinto y

---

16 Plowden, *Reports.* 212 a. Vid. Kantorowicz, *Ob. cit.* págs. 7 y siguientes.

17 Plowden, 233; Kantorowicz, 13.

dividido por sí mismo del cargo y dignidad real, sino un cuerpo natural y un cuerpo político entre sí indivisibles, y estos dos cuerpos están incorporados en una persona y hacen un cuerpo y no diversos, esto es: el cuerpo corporativo está en el cuerpo natural *et e contra* el cuerpo natural en el cuerpo corporativo. De modo que el cuerpo natural, en virtud de la conjunción a él del cuerpo político (el cual contiene el cargo, gobierno y majestad real), es magnificado y, por dicha conjunción, tiene en él al cuerpo político".[18]

No es extraño que esta doctrina fuera considerada por los tratadistas del siglo XIX, formados en una concepción racionalista del derecho, como un *nonsense*, como "una especie de metempsícosis jurídica",[19] como un "disparate metafísico o, puede decirse, metafisiológico tan maravilloso" que no se encuentra absurdo parecido en toda la colección de los *law books*[20]. La doctrina de los "dos cuerpos" es evidentemente uno de tantos ejemplos de translación a la teoría política de conceptos originariamente teológicos, en este caso el de la doble naturaleza de la persona de Cristo. Pero no es la etiología del contenido de la doctrina, sino la forma de su expresión la que nos interesa ahora, es decir. la apelación a la estructura simbólica para comprender teóricamente la figura del rey (y de paso, para asegurar la continuidad del orden jurídico-político). Y desde este punto de vista, desde la perspectiva de la lógica del pensamiento simbólico, se nos muestra clara y distinta esa construcción que a Maitland y a otros les parecía un absurdo disparate. Vemos, en efecto, que la realidad física y visible del cuerpo natural y mortal es la portadora de las significaciones invisibles de la realeza inmortal (del "estado y dignidad real", del "cargo, gobierno y majestad real"), vemos que por referencia a él coinciden y se integran los miembros del cuerpo

[18] Plowden, 213; Kantorowicz, 9.
[19] A. Amos, *The Great Oyer of Poisoning*. London, 1846. cit, por M. Murray, *The Divine King in England*. London, s. a. (Faber and Faber. Limited), pág. 27.
[20] Maitland, *Selected Essays*. Cambridge, 1936, pág. 109.

político, es decir, los súbditos; al igual que en todo símbolo la realidad material de la configuración simbólica, en este caso la persona física del rey, transciende desde su materialidad hacia un nivel superior, o sea, queda "magnificada", para emplear la expresión del texto. No se trata de una superposición de dos realidades distintas, sino de una conjunción o integración recíproca (*corpus incorporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato,* como dice otro texto), de una *coincidentia oppositorum* constitutiva de una unidad inseparable en la que cada uno de los términos sólo es pensable y existente en vinculación real al otro. La muerte del rey no altera la continuidad del símbolo, como la sustitución material de una bandera vieja por una nueva no afecta a la continuidad simbólica, pues el rey, en tanto que portador de una dignidad, nunca muere: *the King never dies* o *le roi ne meurt jamais,* aunque muera su portador físico, nueva coincidencia entre términos opuestos que se sintetiza en el grito ritual del heraldo: *le roi est mort, vive le roi!* El rey es, según la simbolización de algunos tratadistas del tiempo, como el *Ave Fénix,* ese pájaro maravilloso, mortal como individuo e inmortal como género, del que sólo hay un ejemplar y que renace de sus cenizas.

Con las anteriores consideraciones no hemos pretendido mas que desarrollar un ejemplo significativo, en el campo de la doctrina jurídico-política, de la naturaleza simbólica de la persona del rey, que, repetimos, no podemos tratar aquí *in extenso.* Para terminar con un ejemplo actual en el campo de la *praxis,* aludiremos a la función simbólica de la reina británica, figura que simboliza para los ingleses su unidad histórica, puesto que es la portadora de la institución más vieja de Inglaterra, y su unidad política, puesto que es un poder neutral por encima de los partidos. La reina, pues, actúa como vínculo integrador del pueblo y del Estado británicos e incluso, hasta los acontecimientos de los últimos años, de la *Commonwealth,* ya que, como expresó la Conferencia Imperial de 1926, "la Corona es el símbolo

y emblema inmutable de la *British Commonwealth of Nations*".[21] Fuera de su común lealtad a la Corona no hay otro vínculo institucional entre los integrantes de la *Commonwealth* y, así, para decirlo con palabras de Churchill, "la Corona se ha convertido en el misterioso lazo—en verdad podría decir el mágico lazo—que une a nuestras naciones, Estados y razas, laxamente vinculados pero estrechamente entretejidos".[22] Hacia el portador de la realeza (rey o reina) vuelve su vista el pueblo británico en los momentos de tensión emocional, sea que se deba a una derrota o a una victoria o que exija un esfuerzo de excepción, como si en esta común mirada al titular de la Corona actualizara la conciencia de sí mismo como pueblo políticamente unificado.

La personificación simbólica puede también tener como objeto a una persona jurídica o a una institución, con independencia de que originariamente haya sido creada en función de un criterio racional. Así, por ejemplo, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos es, ante todo, un órgano del Estado que, en el cuadro de una concepción racional normativa de la constitución, lleva a cabo la suprema función judicial. Pero junto a ella y, prácticamente, como supuesto para su seguro y autónomo cumplimiento es, para la mayoría de los americanos, el símbolo del respeto al derecho, de la garantía de la vigencia de la constitución y, por tanto, del *government of law*, es decir, viene a ser la simbolización de esa *auctoritas* que es supuesto del justo ejercicio de la propia *potestas* y, en este caso, también de la de los restantes órganos del Estado y, por tanto, la garantía de que el ejercicio de los poderes públicos no conducirá hacia el despotismo. Ni qué decir tiene que los juristas pueden llegar a estas conclusiones mediante el discurso racional, pero la mayoría de los ciudadanos americanos no están en con-

---

21 Vid. mi libro: *El Imperio Británico*. Madrid, 1945. Los tratadistas ingleses no suelen distinguir actualmente entre rey (o reina) y corona.

22 *Time*. 29 junio 1959.

diciones de acceder a ellas por la misma vía, sino a través de una referencia simbólica, en cuya virtud el Tribunal Supremo aparece como una especie de hipóstasis de la *auctoritas*. Este carácter simbólico tiene tal importancia práctica que es capaz de proteger al Tribunal Supremo de cualquier reforma que, alterando su substancia, pudieran hacer el Congreso y el Presidente, aunque tal reforma estuviera dentro de los límites de las competencias jurídico-formales de estos poderes.

2. Desde el punto de vista de su proceso de creación, los símbolos pueden clasificarse del siguiente modo:

A. Símbolos de nueva creación, para los que, sin embargo, pueden quizás haberse tenido en cuenta ciertos significados habitualmente adheridos a las materias o formas que constituyen la nueva configuración simbólica, como, por ejemplo, las significaciones admitidas de ciertos colores, de ciertos animales heráldicos o de ciertas figuras como el cuadrado o el círculo; o bien, pueden haberse fundido en una nueva configuración simbólica dos o más símbolos ya existentes; así, por ejemplo, la bandera tricolor francesa, establecida por la Revolución, fue configurada mediante la fusión del color azul y rojo de la bandera de París con el blanco del pendón real. En otros casos se conserva la substancia de un símbolo existente quitándole o añadiéndole ciertos atributos; así, desde 1918 Austria conserva el águila de la monarquía habsbúrgica, pero, además de simplificarla, la convierte de bicéfala en monocéfala, y sustituye la corona imperial de su cabeza por una corona mural y la espada y el *globus* de sus garras por la hoz y el martillo.

B. Símbolos que emergen por imputación de significaciones a una figura creada para ejercer otra función, como son los casos antes mencionados del rey, del Tribunal Supremo de los Estados Unidos y de ciertas representaciones plásticas, o, simplemente, a realidades que originariamente no tienen significación simbólica, como es el caso de los lugares o cosas naturales a que nos hemos referido anteriormente.

C. Símbolos restaurados, es decir, configuraciones que fueron símbolos vigentes en otros tiempos, pero que habían dejado de serlo, y a las que se actualiza en su función simbólica, con lo que se pretende atraer para el propio campo toda la carga histórico-significativa poseída por el símbolo en cuestión. Hablando en términos generales, esta restauración simbólica suele ser expresión del mito de la vuelta a la *etas aurea*, que puede ser imaginada, bien en un tiempo primordial, bien en una determinada época de la historia de un pueblo a partir de la cual se considera que todo ha sido decadencia. Se trata entonces de recuperar el buen orden perdido y la substancia que lo generó, de volver a los orígenes o de restaurar la edad de oro de la propia historia y, como signo de ello, sus símbolos. A tal linaje pertenecen el viejo *fasces* romano, símbolo del *imperium* en la Roma antigua y al que convierte el fascismo en símbolo principal; o el "Yugo y las Flechas" de los Reyes Católicos adoptados por el falangismo español etc.; en estos casos se trata de una restauración de símbolos estrictamente políticos, pero también pueden politizarse viejos símbolos de otro orden, como, por ejemplo, el símbolo cósmico "Yin y Yang" del universimo chino adoptado por la bandera de Corea, o la svástica por los nazis, símbolo solar, sin duda, que se encuentra en distintas civilizaciones, pero que para los nazis tenía ante todo la significación de ser el emblema del dios germánico Thor; a este linaje pertenece también el "Sol de los Incas" de las banderas argentinas y peruanas.

3. Por la duración de su vigencia los símbolos pueden dividirse en permanentes, circunstanciales y recurrentes:

A. Símbolos permanentes son los que históricamente conservan su vigor durante un período de tiempo relativamente largo, a veces inmemorial, y que emocionalmente son sentidos como eternos. Desde el punto de vista político, tales símbolos son aquellos que se consideran substancialmente vinculados a un país o a un régimen realmente sentido como identificado con el país. Además, dentro de una determinada cultura y en tanto que ésta sea una realidad histórica pre-

sente, operan unos determinados símbolos, quizá configuraciones particulares de símbolos universales y que, por tanto, acusan también su presencia en otras culturas. Tales símbolos pueden ser incorporados a la simbología política, como ha sido el caso de la media luna, la cruz, el sol, etc.

B. Los símbolos circunstanciales son aquellos surgidos en una determinada circunstancia y que están vigentes mientras exista ésta.

A este linaje pertenecen ciertos símbolos nacidos en período tenso de luchas de partidos o, más bien, de frentes políticos, y que son olvidados una vez que se transforma la situación; o una ciudad a la que se decide defender más alla de lo que aconseja su importancia militar o que, mientras dure la guerra, añade a ella la fuerza de un símbolo; o, en fin, negocios pertenecientes a un país extranjero que, en momento de tensión con el país en cuestión, son considerados por las turbas como sus representaciones simbólicas, haciéndoles, en consecuencia, objeto de sus ataques.

C. Símbolos recurrentes son aquellos motivos o configuraciones simbólicas que se repiten a lo largo de la historia por sujetos distintos y hasta opuestos, y frecuentemente con un significado diferente o resaltando, en cada caso, ciertos componentes de un conjunto de significaciones.

A tales símbolos pertenece, por ejemplo, el sol, considerado en sus orígenes como una deidad personificadora de la justicia, de la universalidad, de la invencibilidad, de la verdad, de la grandeza, de la luz y del logos. Dada la índole general de este trabajo no podemos detenernos a tratar de los símbolos originariamente solares pero que han adquirido una propia configuración,[23] ni tampoco de los animales heráldicos vinculados al sol, como el águila, el león o el halcón. Diremos solamente que el sol aparece enseguida como deidad política y como símbolo de la realeza, tal como ya se muestra en la estela de Naramsin y en la figura de Ra (y sus correspondientes símbolos) de la que el Faraón es encar-

[23] Vid. P. Schmitt, *Sol Invictus*, en *Eranos*, t. X (1943), pág. 173.

nación. En Babilonia, Shamas, el sol, es el dios de la justicia —a cuya luz nada se le oculta y cuyos rayos son especie de red con los que caza a los criminales—a quien Hammurabí dedica su famoso Código. Con la astrología política el sol se convierte en estrella de reyes y emperadores y, así, el emperador aqueménida y, más tarde, el sasánida, es «hermano del sol y de la luna", que en representaciones iconográficas suelen acompañar a la imagen del rey, cuyo trono se mueve de forma que se corresponda con el movimiento solar.[24] El sol es un símbolo particularmente adecuado para todo orden político con pretensiones de ecumenidad, hasta el punto de que la famosa reforma del faraón Eknatón ha podido interpretarse como ideología de la conversión de Egipto en Imperio mundial sobre pueblos distintos.[25] Así, pues, bastaría este hecho, si no hubiera otras razones, para hacernos comprender el éxito de la deidad en Roma y su asociación al culto del emperador. Tras un lento proceso, que culmina en Aureliano, el sol se convierte en dios del Imperio, con el que el emperador tiende a identificarse mostrándose en las monedas con una corona radial, sin que nos interesen aquí más detalles sobre las significaciones del sol en el Imperio romano. El cristianismo destrona a Helios como a todas las divinidades paganas, pero lo recepciona como símbolo de Jesucristo, recogiendo la tradición judía, a la que se le debe la denominación, destinada a hacer fortuna, de "Sol de la Justicia" (Mal. 4.2) y añadiendo nuevas imágenes como: "y su rostro era como el sol cuando resplandecía con fuerza" (Ap. 1.16), "nos visita de lo alto el oriente" (Lucas 1.78), "luz verdadera que alumbra a todo hombre" (identificada con el logos) (S. Juan 1.9). "El logos, dice más tarde Hilario de Poitiers, es como el sol, sus rayos son eternos", y San Ambrosio: " y así como el sol se eleva diariamiente sobre el universo, así el Sol de la Justicia sale para

[24] H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*. Oslo, 1953, págs. 80 y ss.
[25] G. Nagel, *Le culte du soleil dans l'ancien Egypte*, en *Eranos*, t. X (1943), págs. 48 y ss.

todos".[26] La índole de este trabajo no hace necesario referirnos a la translación de la verdadera fecha del nacimiento de Cristo (6 de enero) a la de 25 de diciembre, para hacerla coincidir con el solsticio de invierno. Lo importante para nuestro objeto es que con Constantino se produce, en éste como en otros aspectos, una síntesis de las creencias y de las simbologías paganas y cristianas. En la corte de Bizancio hay varias ceremonias de carácter solar, entre ellas la elevación del emperador en el escudo, interpretada así en un panegírico con ocasión de la ascensión al trono de Justinus Minor:

Adstitit in clypeo princeps fortissimus illo
Solis habens specimen; lux alta fulsit ab urbe.
Mirata est pariter geminos consurgere soles
una favens eademque dies.[27]

(Y el poderoso príncipe elevado en el escudo, tenía la apariencia del sol; una sublime luz irradiaba sobre la ciudad, y este día propicio se maravilló de que soles gemelos salieran juntos).

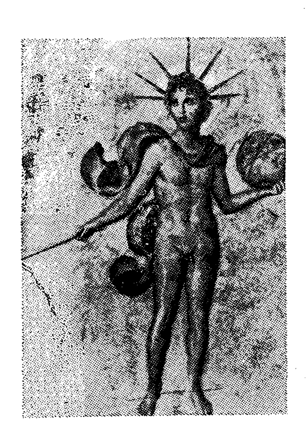
En occidente el símbolo solar se manifestó en forma de corona radial en las representaciones iconográficas. Además, en el siglo XIII, el emperador Federico II, que, como es sabido, poseía acentuados rasgos mesiánicos, gustaba ser llamado "Sol de la Justicia" o "Sol" o "Luz de los Pueblos". A comienzos de la época moderna, los emperadores Maximiliano y Carlos V acuñan unas monedas con la leyenda: *quod in coeli sol, in terra Caesar est.* Luis XIV se hizo llamar "Rey Sol", tomó el disco como símbolo y tenía orientadas las ventanas de su dormitorio de forma que "a su *levée* viviera diariamente en correspondencia con la salida del sol".[28] Es digno de destacarse que el faraón egipcio

---

[26] H. Rahner, ***Das christliche Mysterium von Sonne und Mond***, **en** *Eranos*, cit., pág. 135.
[27] L'Orange, *Ob. cit.*, pág. 88.
[28] **Kerényi, *Vater Helios, en Eranos*, cit., pág. 120.**

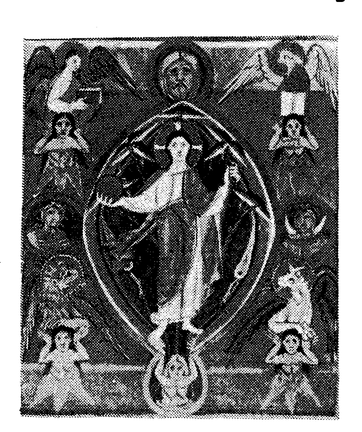
PERMANENCIA Y VARIACION DE UN SIMBOLO

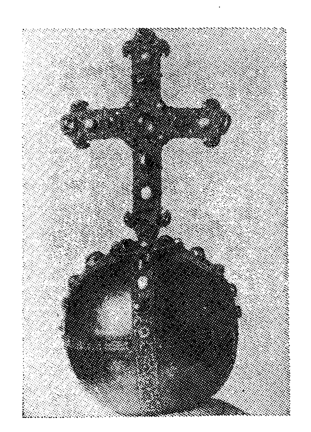
1. *El globus pagano.*





2. *El globus cristiano.*





3. *La secularización del globus.*





LÁMINA IV.

1

A) *Apolo cosmócrator. Pintura mural de Pompeya.*

B) *El globus coronado por la Victoria, siglo V.*

2

A) *Cristo cosmócrator. Comienzos del siglo XI.*

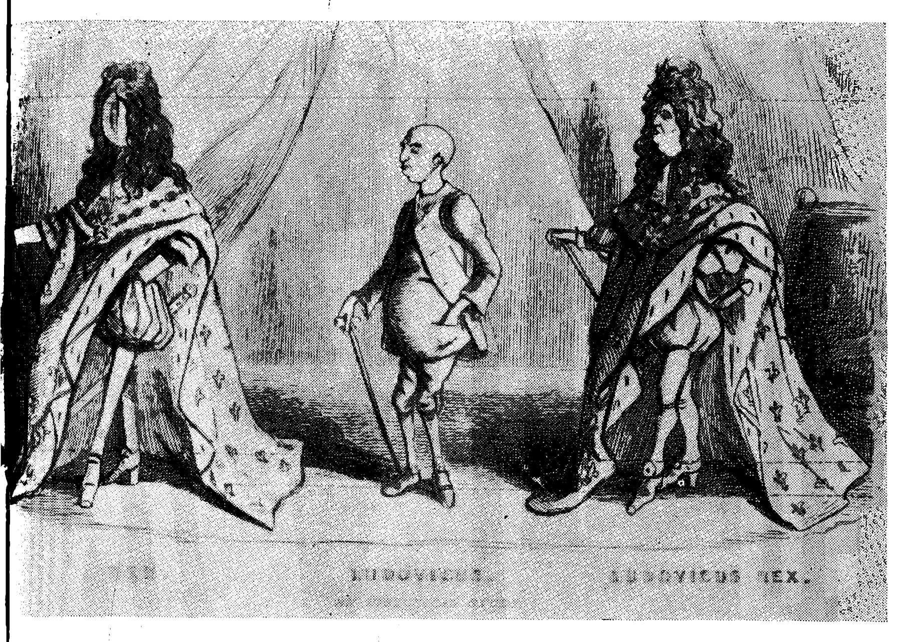
B) *El globus o manzana del Sacro Imperio. Fines del siglo XII.*

3

A) *El positivismo abraza al mundo. El globo en la bandera del Brasil, circundado por una fórmula de Augusto Comte.*

B) *El globo soviético.*

LA DESMITIFICACION DE LA REALEZA



Dibujo de Thackerey en su *The Paris Sketch Book,* 1840.

Esta caricatura, inspirada en el famoso retrato de Luis XIV por Rigaud, tiene como intención la desmitificación de la realeza mediante la des-velación de su portador de los ropajes que lo cubren, y, con ello, la disolución de la naturaleza simbólica de la figura del rey mediante el análisis y disociación de los momentos que lo constituyen en símbolo, haciendo resaltar, además, la inferioridad del elemento material portador de la significación simbólica. En el texto, Thackerey—después de "desenmascarar" los grandes títulos del rey confrontándolos con los hechos—explica la lámina del siguiente modo:

"Un rey no es completamente un rey, pese a todo lo que pueda decir el poeta; y es curioso ver qué precisa majestuosidad existe en la majestuosa figura de Ludovicus Rex. En la lámina de la izquierda hemos intentado hacer un cálculo exacto. La idea de la dignidad real es igualmente fuerte en las figuras de los extremos; se ve inmediatamente que la majestuosidad está compuesta por la peluca, por los zapatos de tacón alto, el manto y las flores de lis. En lo que respecta al hombre viejo y pequeño, de vientre prominente, encorvado, marchito, de cinco pies de estatura, vestido con chaquetilla y calzones, no existe en él majestuosidad en absoluto, y no obstante se acaba de desembarazar de esa misma colección de vestidos. Póngale la peluca y los zapatos y alcanzará una estatura de seis pies. Póngale igualmente las otras vestimentas y se presentará ante usted majestuoso, imperial y heroico. De esta forma, los barberos y chapuceros crean los dioses que veneramos. Pues, ¿no lo veneramos todos? Sí; aunque todos sabemos que es estúpido, desalmado, corto de alcances, de dudoso valor personal, debemos venerarlo y admirarlo, y hemos

LÁMINA V.

construido en nuestros corazones una gran imagen de su persona, la hemos coronado de inteligencia, magnanimidad, valor y con una enorme estatura histórica."

La lámina. aparte de ser un eco de la teoría de "los dos cuerpos del rey" (vid. texto, pág 152 y sgs.)—popularizada por Shakespeare, aunque en sentido distinto a los juristas—, está en la línea de la filosofía de los "prejuicios", desarrollada desde Helvetius y Holbach, y que Max haría culminar en la teoría de las ideologías, hacia los mismos años que Thackerey escribe su libro. Según tales doctrinas, el hombre construye "mundos ilusorios" a los que el verdadero pensamiento ha de desenmascarar. La desmitificación que los pensadores radicales tratan de llevar a cabo a través del pensamiento sistemático es expresada aquí mediante un dibujo ingeniosamente mal intencionado.

hacía también que su amanecer se correspondiese con la salida del sol, si bien con un ritual más complicado y preciso que el de Luis XIV,[29] pero tampoco es menos digno de resaltarse que el seremonial de Luis XIV fue imaginado sin saber nada del antecedente egipcio. Napoleón es también comparado con el sol y representado iconográficamente como centro solar que irradia sobre un mundo centrado en torno a Francia.

Hemos hecho referencia al sol como símbolo de la realeza, pero hemos visto también que desde muy pronto se ve en él la simbolización de la justicia, pudiendo resaltarse por su mediación el lado igualitario de ésta, puesto que alumbra igual para todos. Es decir, cabe ver en el sol la representación de la justicia distributiva. Por eso, nada tiene de extraño que ya en la antigüedad helenístico-romana nos encontremos con una serie de asociaciones dedicadas al culto solar que, al mismo tiempo, tienen entre sus fines la anulación de la distinción entre griego y bárbaro, libre y esclavo, hombre y mujer, rico y pobre.[30] En Bérgamo, en los años 133-2 (a. d. C.), Aristonicos, hijo bastardo del rey, apoyándose en las clases bajas de la sociedad dirigió un movimiento "anti-imperialista" contra Roma, que, al mismo tiempo, se propone fundar un reino libertario, igualitario y fraternal llamado Heliópolis, cuyos partidarios se designan como *heliopolitas*. Jambalus imagina una *Cuidad del Sol* situada en el ecuador, con las noches iguales a los días (para que todo sea igual) y donde el sol, por encontrarse en su zénit, puede enviar la plenitud de su fuerza bienhechora; tal ciudad está ordenada bajo el principio de la justicia igualitaria, con comunismo total, que llega incluso hasta la detallada regulación del consumo; los hombres se organizan en centurias y cada cuatro de éstas componen un grupo de trabajo que es el mismo para todos. Algunas utopías del mundo moderno tienden también a co-

---

[29] E. O. James, *The Ancient Gods*. London, 1960, pág. 113.

[30] Sobre esto y lo que sigue, vid. R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Fragen und des Sozialismus in der Antiken Welt*. München, 1925, t. I., págs. 404 y ss.; y t. II, págs. 293 y ss.

locarse bajo el patronato del sol, como la *Ciudad del Sol*, de Campanella, en el Renacimiento, o el *Viaje a la Icaria*, de Cabet, en la primera mitad del siglo XIX. En el curso de dicho siglo el sol se convierte en símbolo de asociaciones proletarias no sólo porque alumbra igual para todos, sino porque presentándolo, como es frecuente, en el naciente anuncia el alborear de un nuevo día para el mundo. Así está representado en el escudo de la Unión Soviética. Terminemos el ciclo solar con estas palabras del Mensaje dirigido a Stalin por el Congreso de las Juventudes Comunistas celebrado en Moscú en 1949: "Camarada Stalin: los rayos del sol de tu vida alumbran los confines de la tierra. Stalin: bandera de la gigantesca lucha. Stalin: loa de los siglos futuros. Stalin: sol del destino ruso". [31]

IV. SOBRE EL VIGOR INTEGRADOR DE LOS SIMBOLOS

1. SÍMBOLOS Y CONCIENCIA MÍTICA

A. *La conciencia mítica.*

Los símbolos son un medio de expresión de la conciencia mítica como los conceptos lo son de la conciencia teórica. Por consiguiente, la mayor o menor vigencia del símbolo es función del grado de vigencia de la conciencia mítica, no entendiendo simplemente por ella lo imaginario y fabuloso, sino un modo de estar en el mundo y una forma de la captación de sus objetos que no puede o no quiere dar el rodeo del razonamiento discursivo. La conciencia mítica dominó al hombre durante milenios y en lucha con ella nació el *logos* racional, que permitió un nuevo modo de instalación y orientación del hombre en el mundo, pero sin eliminar del todo la conciencia mítica, que continúa estando

[31] A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart.* Erlenbach-Zurich, 1957. t. II., pág. 223.

presente cuando el hombre no opera sólo con su intelecto, sino también con las restantes potencias del alma y, por tanto, cuando no se siente solamente como sujeto de una relación lógica sino implicado en el objeto mismo, en una relación ontológica directa y concreta que rehusa la interposición del pensamiento abstracto entre el objeto y el sujeto; cuando su pensamiento, en fin, no es un mero pensamiento discursivo sino comprometido, ni resultado de una actitud mental, sino de una situación existencial, Así, el pensamiento mítico tiene lugar especialmente:

a) En el campo de las actitudes y de las relaciones emocionales, al que pertenecen, entre otras muchas, las vinculaciones a las realidades políticas primarias.

b) Cuando entran en cuestión los fundamentos radicales y los fines últimos de una estructura racional, de modo que puede afirmarse que todo sistema doctrinal y todo orden político, por racionalizados que estén, tienen tras de sí una mitología política más o menos simple o compleja, más o menos clara o soterrada, y de aquí que el primer problema que se plantea explícita o tácitamente una nueva concepción política de significación universal sea el de "desenmascarar", es decir, "desmitificar", los supuestos de la doctrina política anterior, destruyendo las bases míticas en que se sustenta su *logos*. Asímismo, cuando un sistema racional no responde a las necesidades míticas de las gentes o está en contradicción con nuevos mitos generados o renacidos por la nueva situación histórica, cuando el sistema racional no proporciona una verdadera "instalación en el mundo", entonces el mito irrumpe en forma brutal, como lo ha mostrado la experiencia europea contemporánea. A este tema volveremos más adelante.

c) Cada vez que fallen los recursos racionales, sea porque la naturaleza íntima del objeto nos es inasequible mediante la utilización de tales recursos, como es, por ejemplo, el caso de las representaciones políticas primarias; o bien, porque nos encontramos ante una situación que desde luego sería irresoluble mediante una conducta estrictamente orientada

por métodos y categorías del pensamiento racional, o que exija tal esfuerzo que para movilizarlo sea preciso acudir a capas mucho más profundas que las del intelecto; en una palabra, cuando no se trata de si tal objetivo es racionalmente posible o imposible, sino de que el fracaso ante él es contradictorio con la propia existencia.

Así, pues, la conciencia mítica no es solamente un residuo de la conciencia originaria dejado por la dominación del pensamiento racional, sino que es algo tan necesario al ser humano, para centrarse y orientarse en el mundo, como pueda serlo la misma conciencia racional. Una y otra conciencia tienen su propia ocasión y su propio campo y, por eso, como dice Gusdorf, "hay en el hombre moderno dos enajenaciones posibles; la enajenación al mito y la enajenación al intelecto, dos infidelidades a la conciencia humana" [32] y, por tanto, la recuperación del hombre exige que "el antagonismo pueda resolverse en una reconciliación, porque los dos componentes de la afirmación humana están llamados a completarse mutuamente". [33] En resumen: la conciencia mítica es un componente de la razón vital y su mayor o menor presencia dependerá de las situaciones vitales en que nos encontremos. Por consiguiente, y puesto que tal conciencia es el supuesto de la expresión simbólica, nuestro problema consistirá ahora: *a*) en fijar ciertas de sus características en la medida que nos sirvan para esclarecer la vigencia integradora de los símbolos políticos, como hacemos a continuación con algunos de éstos a título de ejemplo, y *b*) en mostrar su mayor o menor presencia en función de las épocas y situaciones históricas.

B. *Insignias.*

En primer lugar, es un rasgo fundamental de la conciencia mítica "el desconocimiento de una línea divisoria entre la mera "representación" y la percepción "real", entre la

[32] G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique.* París, 1953, pág. 189.
[33] Gusdorf, *Ob. cit.*, 281.

imagen y la cosa"[34]; dicho de otro modo, "la imagen no representa la cosa, *es* la cosa; no significa meramente al objeto, sino que tiene en sí misma realidad, de modo que reemplaza la presencia inmediata de la cosa (representada)"[35]; es decir, "el pensamiento mítico carece de la categoría de lo ideal y para aprehender la pura significación tiene que transportarla a una substancia o ser material",[36] la imagen no es la representación de algo, sino su *alter ego,* ese algo que representa. Partiendo de estos supuestos mentales se comprende que durante milenios se haya creído que la insignia política no sólo significa, ni que vale solamente en cuanto significa, sino que la insignia o símbolo tangible *es* lo que significa, que no sólo representa idealmente, sino que da presencia real a lo representado; es decir, que posee, en sí misma, la virtud, la fuerza, el poder o la sabiduría y que, por consiguiente, quien tiene la insignia tiene tales cualidades que se pierden con la pérdida de ella.

Así, cuando la mitología política mesopotámica relata—a través de la leyenda de Eana—el origen del poder político, nos dice que nadie había para dirigir al pueblo en razón de que las insignias reales—cetro, corona, diadema, báculo—estaban todavía en el cielo a los pies de Anu y sólo cuando descendieron se estableció en la tierra la realeza y con ella el orden político.[37] Desde la época de Mario, que unifica las enseñanzas militares romanas, el águila de plata no sólo es insignia de la legión, sino también el *numen legionis,* el espíritu de la legión, a la que como objeto sacro se le rinde culto en los campamentos, se la custodia en tiempo de paz en el templo de Saturno y su pérdida acarrea no sólo el deshonor de la legión, sino frecuentemente su desbandada. Y no es éste el único ejemplo de la historia roma-

[34] E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms.* New Haven, 1955, pág. 36.
[35] Cassirer, *Ob. cit.,* pág. 38.
[36] Cassirer, *loc. cit.*
[37] H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux.* París, 1951, págs. 315 y 316.

na. Durante la Edad Media, las insignias de la realeza son frecuentemente consideradas como el poder legítimo en sí mismo; no son una referencia a las virtudes políticas, sino su corporeización, de modo que quien no tiene determinadas insignias no tiene legítimamente el poder o, al menos, la plenitud del poder. Así se manifestó más de una vez en los acontecimientos de la sucesión al trono del Sacro Imperio,[38] o en el hecho de que, disponiendo un reino de varias coronas, en el sentido de objeto material, la coronación sólo fuera válida si se realizaba con una determinada de ellas, salvo que interviniera la dispensa eclesiástica,[39] pues sólo esa corona, impuesta con un determinado rito, contenía la fuerza santa que consagraba a un hombre como rey; sólo por ella "se transmite el imperio". Del texto de la Donación de Constantino, en el que se dice que éste otorgó al papa el "uso de la diadema y de todas las insignias del Imperio", derivó la Curia sus pretensiones a disponer de la dignidad imperial. Y cuando Gregorio VII afirma en el *Dictatus papae* que sólo el papa puede llevar legítimamente las insignias imperiales, significa que sólo el papa es titular del poder imperial. Las insignias eran santas, se guardaban en las iglesias y, para el acto de la coronación, se colocaban en el altar desde donde las recibía el rey. En muchas ocasiones desaparecía su distinción con la reliquia, puesto que llevaban incrustados trozos de éstas; ahora bien, una reliquia es un resto de una persona santa a la que se atribuyen los mismos poderes sobrenaturales que poseía la persona en cuestión.

---

38 Vid. H. Günter, *Das deutsche Mittelalter*. Freiburg, 1943, páginas 76 y ss., 154 y ss., 190, 294. F. Heer, *Die Tragödie des Heiligen Reiches*. Wien, 1952, págs. 216 y ss. La misma creencia rige actualmente en algunos pueblos africanos. Vid. L. Mair, *Primitive Government*. London, 1962, págs. 227 y ss.

39 Vid. J. Karpat, *Die Idee der Heiligen Krone Ungarns*, en la colección de estudios de varios autores bajo el título *Corona Regni*. Weimar, 1961, págs. 362 y ss. Naturalmente, ello no quiere decir que esta exigencia se diera en todos los países.

La tendencia a la secularización de la política no eliminó la idea mítica de las insignias, o sea, la confusión entre la representación ideal y la presencia real, ni, por consiguiente, la creencia de que el símbolo no sólo significa, sino que *es* y *da* el poder de lo significado. La índole general de este trabajo no permite desarrollar aquí un estudio de la cuestión, de modo que nos limitaremos, simplemente, a dar algunos testimonios representativos a título de ejemplo. A fines del siglo XII, Godofredo de Viterbo se pregunta qué es la diadema imperial y responde retóricamente que significa la colación de la doble corona, pues ciñendo en sí la urbe contiene también el orbe, y añade: "así, en una corona hay dos; no dos numéricamente, sino realmente; urbe y orbe están sometidos a la diadema; tener las dos, el universo, es ser César".[40] A mediados del siglo XIV, el obispo Juan de Gradmaison substancializa la imagen de la corona diciendo que *la substance de la nature de la corone est principaument en la persone le roi, come teste, et en les piers de la terre, come membres,*[41] y Pierre de Grégoire, un jurista francés de últimos del siglo XVI, afirma que es en la insignia y no en la persona real donde está el numen de la dignidad (*principum insignia... quae habent dignitatis numen*).[42] Sin embargo, el caso más patente de identificación entre una configuración simbólica y la realidad simbolizada—y que ha llegado casi hasta nuestros días— es el de la Santa Corona de Hungría o Corona de San Esteban,[43] pues tal corona —que actualmente se encuentra celosamente guardada en los Estados Unidos[44]— era, en su realidad material, consi-

[40] M. G. H., *Libelli de Litte*, III, 29.

[41] Cit. por Kantorowicz, *Ob. cit.*, 362.

[42] Cit. por Kantorowicz, *Ob. cit.*, 422.

[43] Sobre la corona húngara, vid. una exposición de las distintas doctrinas en torno a ella en el trabajo de J. Karpat, *Die Idee der Heiligen Krone Ungarns in neuer Beleuchtung*, en la colección cit.: *Corona Regni.*

[44] La revista *Horizon*, en ocasión de publicar unos trabajos sobre las coronas (mayo, 1963, vol. 5, núm. 5), celebró una entrevista con el Departamento de Estado, de la que es interesante reproducir algunos

derada por los húngaros no sólo como configuración simbólica del Estado y del país, sino como el Estado mismo, de acuerdo con las palabras escritas por un jurista del siglo XVII... *ubicumque Coronam, ibi et Regnum Hungariae esse, putandum sit,*[45] allí donde se encuentra la joya de la corona, allí está el reino. La Corona de San Esteban no sólo transmitía al rey por su imposición, "fuerza, legitimidad y misterio", no sólo se la veneraba religiosamente (*religio S. Corona*), sino que era la titular de los derechos soberanos como corporeización, podríamos decir "cosificación", del "cuerpo místico" del reino cuya cabeza era el rey y cuyos miembros eran los ciudadanos (en la formulación originaria de la doctrina, los estamentos), de modo, pues, que la Corona de San Esteban o Santa Corona no sólo significaba al Estado, sino que ella misma era el Estado o, al menos hasta la segunda guerra mundial, estaba indisolublemente unida al Estado.

Pero, aun prescindiendo de este ejemplo contemporáneo, es lo cierto que la conciencia mítica no ha desaparecido todavía de nosotros. A lo largo de nuestra vida damos a

---

párrafos: después de afirmar el funcionario del Departamento que la Corona fue puesta voluntariamente «bajo custodia americana», contesta a las preguntas sobre las razones por las que es tenida por el Departamento de Estado diciendo: «En fideicomiso por las autoridades de los Estados Unidos como propidad de la nación húngara. ¿Por qué autoridades? No hay respuesta. ¿Dónde? No puede ser divulgado. ¿Puede verse y fotografiarse? En absoluto. Si es propiedad de la nación húngara ¿por qué no se la devuelve? Respuesta: porque es una propiedad de un status especial... no comprendida en las cláusulas de restitución del tratado de paz. ¿Cuál es ese «status especial» y por qué no es susceptible de devolución ya que, como nos dice el Departamento de Estado, la corona tiene «profunda importancia histórica y simbólica para el pueblo húngaro»? Respuesta: «El Departamento no estima... oportuno... entrar en discusión pública sobre este u otro aspecto sensible de la situación.» Puesto que la Corona es el reino, *Horizon* puede afirmar humorísticamente que J. F. Kennedy «es el rey legítimo de Hungría».

[45] Petri de Rewa, *De sacrae coronae regni Hungariae ortu, virtute, fortuna.* Viena, 1962, cit. por Karpat, *Corona Regni Hungariae*, antes cit., pág. 248.

algunas cosas u objetos materiales una carga espiritual tan intensa que llegamos a sentir que el objeto tiene en sí algo de lo que representa, y de aquí que su pérdida nos cause una contrariedad no explicable por el valor de la cosa perdida. Por fuertemente que acuse su presencia la conciencia racional nos encontramos con el fenómeno que designa Gusdorf como "el retorno de la conciencia mítica reprimida" y que, como antes hemos visto, permite al hombre a través del símbolo esclarecer realidades o capas de la realidad que permanecerían arcanas al intelecto o cuya captación intelectual exigiría un largo y complejo discurso lógico, a la vez que tiene unos efectos sobre las acciones humanos que no serían alcanzados por el convencimiento lógico. Y así, operamos con esta conciencia mítica cuando se trata de símbolos como las banderas, los escudos y otras insignias en las que tendemos a ver, siempre que nos encontremos en la adecuada disposición simbólica, algo que no sólo significa, sino que es lo que significa. Recuerdo una canción a la bandera, de mis tiempos infantiles, en la que se expresa patentemente este fenómeno de identificación:

Tú eres España...
en ti palpita el aliento inmortal de los soldados
que a tu sombra, adorándote, murieron...
Tú eres el templo en que mi madre reza,
las cunas donde duermen mis hermanos,
la tierra en que descansan mis abuelos...
Por eso eres sagrada.

Se trata de algo más que de figuras literarias más o menos afortunadas, se trata de un intento de definir a la bandera del modo más expresivo posible, es decir, utilizando (bien que inconscientemente) una modalidad del pensamiento mítico. Esa misma presencia de la tendencia mítica a identificar la configuración simbólica con lo significado nos explica también el desfallecimiento producido en una tropa por la pérdida de la bandera o la euforia por la captura del

estandarte enemigo; nos explica asimismo que cuando en una alteración del orden público se quema una bandera o algo que simbolice al adversario se piense por un momento que con ello se quema lo que significa.

C. *Lugares.*

Así como para la concepción racionalista y abstracta el espacio es homogéneo, amorfo y expresado en relaciones cuantitativas, en cambio, para la concepción mítica es heterogéneo, es decir, un lugar o un punto no son iguales a otros, ya que algunos de ellos están cargados con una especial significación o virtud, mientras que los demás no lo están o tienen distinta carga. No es, pues, un espacio vacío destinado a ser un mero soporte de las cosas pero sin relación íntima con ellas, pues la conciencia mítica desconoce la distinción entre contenido y posición y entiende, por el contrario, que ciertas cosas y fuerzas están indisolublemente vinculadas a una determinada localización. El lugar no es así un mero continente de la cosa, sino una substancialización de la cosa o, dicho de otro modo, la relación entre lo que la cosa es y su localización no es accidental y externa o meramente funcional, sino parte indisoluble de una cosa, la cual sólo puede actualizarse en un determinado lugar. En el espacio mítico—dice Cassirer—ningún "aquí" y "allí" es un mero aquí y allí, un mero término en una relación universal a la que se pueda recurrir idénticamente con los más variados contenidos, sino que cada punto, cada elemento posee una propia tonalidad. Cada elemento tiene un carácter especial y distinto que no puede ser descrito por conceptos generales, sino que ha de ser inmediatamente experimentado como tal" [46]. No es un espacio de extensión, sino de condensación, es decir, cierto espíritu y ciertas virtudes se condensan o corporeizan en un determinado lugar y el lugar es, como antes se ha dicho, una parte de su ser. No es un espacio cuantitativo, sino cualitativo; no funcional,

[46] Cassirer, *Ob. cit.*, 84.

sino substancial; no ordenado por el hombre y hecho asequible al entendimiento a través de relaciones matemáticas, sino preordenado al hombre y supuesto ontológico de su existencia, la *cual*, para el *hombre mítico*, sólo puede desarrollarse con relación a un determinado lugar.

Todo ello tiene como supuesto la representación del espacio por la conciencia mítica como la localización de poderes santos—es decir, de la última y auténtica realidad—que lo conforman de una determinada manera. El espacio es, en términos generales, la localización o, si se permite, la materialización o cosificación de una hierofanía, de una manifestación de lo santo: "hay, así, un espacio santo, es decir, "cargado de fuerza", pleno de significación, y hay otras zonas espaciales que no son santas, es decir, que no tienen estructura ni firmeza: que son amorfas". Y es esta revelación de lo santo lo que da al hombre mítico un "punto firme" y con ello la posibilidad de orientarse y de sentirse integrado, de fundar y de vivir un mundo [47].

En toda la época antigua está presente—aunque en distinta medida—esta idea espacial. Las antiguas ciudades de Mesopotamia fueron imaginadas como revelaciones o localizaciones de divinidades y era justamente la común relación con este dios revelado en un espacio lo que constituía a los hombres en comunidad política, que duraba en tanto los dioses permanecieran en el lugar y que se perdía si los dioses eran expulsados o emigraban a otro lugar. Mientras Mesopotamia estuvo ordenada en una poliarquía de ciudades correspondía la situación hegemónica a aquella ciudad que era revelación de un poder santo más potente, es decir, de un dios más alto en la jerarquía del panteón. Egipto no fue una civilización de ciudades, pero precisamente sobre las aguas del Nilo tuvo lugar, según su mito, la Creación. En Grecia no sólo cada lugar adscrito a la vida de un grupo era un lugar santo, sino que Delfos era el ombligo u *om-*

[47] Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957, pág. 14.

phalos del mundo, en el que se unían el cielo y la tierra, y sabida es la importancia de Delfos como punto de referencia para la conciencia de la unidad política helénica por debajo de las discrepancias entre las distintas *poleis*. Apenas es necesario recordar la significación no sólo religiosa, sino también política de Jerusalén, puesta por Yaveh "en medio de las gentes y de la tierra" (*Ez.* 5,5) y destinada a fundirse un día con su modelo la Jerusalén Celeste. Todavía Campanella, actualizando en su tiempo lo que podría denominarse el "mito de la Cruzada", piensa que la plenitud de los tiempos y la unidad de las gentes y de las tierras tiene como supuesto la conquista y ocupación de Jerusalén por el rey de España [48]. Roma, cuyo espacio sacro fue delimitado por el surco trazado por Rómulo, era considerada también como la revelación del poder divino en la historia, y caído el Imperio Romano de Occidente se lucha todavía por cuál es la verdadera Roma, es decir, por cuál es el lugar dotado de la *virtud* del Imperio, y de la salvación del género humano: si es la vieja Roma del Tíber (1.ª Roma) o si el centro de su *virtus* se ha trasladado a Constantinopla (2.ª Roma), o a Moscú (3.ª Roma). Cuando durante la Edad Media los pueblos comienzan a tomar conciencia de sí mismos, lo hacen considerando a su tierra lugar de una hierofanía, como he mostrado en otro trabajo al que remito al lector [49].

Las líneas básicas de esta concepción del espacio no han sido radicalmente eliminadas del hombre moderno. Por mucha vigencia que tenga la idea del espacio abstracto, homogéneo y cuantitativo, y por imprescindible que nos sea para movernos en el tecnificado mundo actual, es lo cierto que el espacio al margen de la proyección científico-técnica, el espacio existencial o sentido como verdaderamente vital, es heterogéneo e irreductible a relaciones matemáticas. Este espacio comprendido dentro del horizonte vital de cada uno

---

[48] Vid. el trabajo *Sobre los orígenes y significación de un tema escatológico-político en un romance tradicional,* incluido en este volumen.

[49] *La lucha por Roma,* incluido en este volumen.

es un espacio con una determinada estructura, con unas modalidades sociales, económicas, políticas y espirituales que ofrecen unas posibilidades y cierran otras: justamente la emigración significa trasladarse a un espacio cuya estructuración proporciona ciertas posibilidades vitales que niega la tierra originaria. Frente al espacio en que nos movemos podemos sentirnos en una relación puramente funcional y calculable o, por el contrario, podemos sentirnos substancialmente unidos a él, pues dado que ese espacio no sólo ofrece ciertas posibilidades, sino que también está conformado de cierta manera, podemos considerarnos desmembrados o, por el contrario, incorporados a él con nuestro cuerpo y nuestra alma. El espacio vital no es un espacio en el que simplemente se está como se está en el espacio físico, no es algo que nos sea exterior, sino algo que penetra en el interior de cada uno de nosotros mismos, pues, en cuanto cargado de formas y en cuanto constitutivo de mi circunstancia, no sólo puede producirme una situación de laxitud o de tensión, de satisfacción o de desasosiego, de seguridad o de inseguridad profundas, sino que contribuye a configurarme de una determinada manera. Por eso, aunque en medida mucho menor que el hombre antiguo, todavía el ser humano necesita estar articulado a un lugar, a un centro—o, más bien, a varios centros espaciales según las distintas esferas vitales—para fundamentarse ontológicamente y sentirse seguro ante sí mismo; puede no tenerlo, pero en este caso, será un "descentrado"; puede que su centro espiritual no coincida con el lugar en que se encuentra, en cuya eventualidad será un alma escindida. De aquí que la vida del emigrante sea la búsqueda del "centro" perdido, bien esforzándose por centrarse en el lugar en que se encuentra, bien soñando con volver al viejo centro.

Además, ciertos lugares espaciales se muestran cargados de una especial significación, son algo así como la localización de un absoluto o la materialización de un mundo de valores primordiales. Así, cualquier creyente, incluso cualquier persona con sensibilidad religiosa, sabe que el recinto

espacial delimitado por el templo no es igual al espacio que lo rodea, sabe que allí hay una localización de lo santo que lo hace substancialmente distinto del espacio profano en torno. Cualquiera que tras de larga ausencia regresa a su aldea o a la casa que fue de sus padres y abuelos, sabe, al volver a pisar en ella, que ese espacio no se reduce a relaciones cuantitativas ni es homogéneo con lo que le rodea. Puede que el territorio de la propia patria sea pobre, puede que sea duro, puede que sea exigente de sudor y sangre, puede que, por una razón o por otra, cosas que pasaron en él nos hayan alejado de él, pero para la mayoría de los que vuelven a pisarlo no es un espacio igual a otros espacios, no es algo que se disuelve en cifras, no es algo cuya atracción sea función del provecho económico o de otra índole que pueda ofrecernos para desarrollar una vida posible, calculando sobre las ventajas e inconvenientes del espacio en cuestión; no es una función, sino una esencia; no es pensado como un lugar en el que estar, sino que es sentido como marco de la única existencia que hubiera podido ser auténtica. La propia tierra se muestra aquí, al igual que en las concepciones míticas, como la localización de un espíritu o de un alma, tal como se manifiesta, por ejemplo, en estos versos de Juan Ramón Jiménez [50].

> "*Patria y alma!*
>
> ....
>
> *Una abriga a la otra*
> *como dos madres únicas*
> *que fueran hijas de ellas mismas*
> *en turno de alegrías y tristezas*
>
> ....
>
> *...Ahora que el cuerpo entró en la patria*
> *el alma se le entra,*
> *¡así, bien lleno! ¡Así, todo completo!*
> *¡Con mi alma en mi patria!*"

50 Juan Ramón Jiménez, *Libros de Poesía*. Madrid, 1957, pág. 497.

La tierra de uno no es homogénea con las otras tierras, es una tierra vinculada al propio ser que no se encuentra a sí mismo fuera de ella; morir en ella es menos morir, como se expresa en este poema de Moreno Villa [51], de tantas resonancias míticas:

Esa tu tierra—te dirán—es de polvo,
como todas las patrias del mundo.
Pero no. Tu tierra es la fórmula
archicompleta de tu ser. Eres tú.

. . . .

¿Por qué no vuelves a tu tierra, a ti?
Remozarías tu edad, tu luna.
O morirías dentro de ti mismo,
en tu tierra, en tu yo...

Cuando, a fines del siglo pasado, los judíos, por iniciativa de Teodoro Herzl, comenzaron el movimiento sionista, hubo quien propuso resolver el problema de este pueblo sin tierra ofreciéndole unos territorios en la Patagonia, en Madagascar o, más seriamente, en Uganda (puesto que esta propuesta venía de Inglaterra que disponía efectivamente del territorio en cuestión). Pero tales proyectos significaban no entender el fondo del problema, pues lo que los judíos querían no era una tierra de tantas o cuantas millas, con estas o aquellas posibilidades económicas; lo que querían era la Tierra de Israel; sólo ella podía ser una patria—y no una finca—, pues sólo ella era "tierra de los padres"; sólo ella satisfacía el sentimiento profundo y oscuro de comunión con la tierra madre del pueblo, expresado en el viejo mito de la *terra genitrix,* en el mito de que somos hijos de una tierra y que a su seno hemos de volver, en ese mito que inspira esta inscripción de una tumba romana: "*hic quo natus fuerat optans erat illo reverti*" (aquí donde nació ha deseado vol-

51 Moreno Villa, *Puerta Severa.* México, 1941.

ver); sólo ella podía encerrar la fuerza para, a costa de la fatiga y el valor, continuar la historia de Israel, construyendo sobre tal tierra el agente de la historia activa, es decir, el Estado.

Hemos visto, pues, cómo la idea de la coincidencia entre un determinado espíritu y un determinado lugar espacial continúa estando presente en el hombre moderno. Y así tiene que ser, pues toda creación cultural (o espíritu objetivado) ha de erigirse sobre un determinado espacio que, consecuentemente, queda configurado de una cierta manera, vinculándose así ciertas formas concretas a un espacio concreto. Pero, en primer lugar, este hecho no sólo es entendido, sino también vivido, y es vivido de modo distinto según que el hombre esté frente a él como un sujeto frente a un objeto extraño o según que se sienta participante en él y, por tanto, fundamentado ontológicamente. Entonces ya no se ve al espacio en cuestión como algo que esté ahí como pueden estar las otras cosas, sino como algo que está en mí sosteniéndome, pues—de acuerdo con "la unidad y ambivalencia de lo espacial y lo supraespacial" [52], característica del pensamiento mítico—no puedo disociar mi ser y existir de ese espacio. En segundo lugar, el espacio en cuestión puede ser visto, bien como la materialización de unas formas históricas, bien como la materialización de un absoluto, de una esencia, de algo inconmovible, creencia que inspira a esos historiadores que desde la prehistoria se empeñan en ver un "carácter" inmutable en los habitantes de un país. En tercer lugar, esa unidad y ambivalencia entre un espacio y una significación, esa corporeización de un absoluto, puede condensarse, aun más intensamente, en determinados lugares que ascienden, así, a símbolos de un país o de una tendencia política y que producen un proceso de integración entre los que poseen la adecuada disposición simbólica, o sea, entre sus "participantes". quienes, por supuesto, tienen hacia tales lu-

[52] C. Buess, *Geschichte des mythischen Erknnens*. München, 1953, pág. 156.

gares una actitud distinta de la sentida frente al espacio sin significación simbólica, hacia lo que, desde una perspectiva, y dentro de ciertos límites, podría llamarse espacio desacralizado: el mausoleo de Lenin no es sentido por los comunistas o por los ciudadanos soviéticos que hacen cola ante él, haga frío o calor, llueva o nieve, como un lugar indistinto de los demás, como tampoco lo es para los franceses el osario de Daumont o la tumba del soldado desconocido, ni para los americanos la sepultura de Washington o el campo de Gettysbury. Estos espacios concretos ejercen su fuerza integradora sobre el país entero, son centros del centro.

D. *Palabras y nombres.*

También los símbolos legibles o audibles enraizan, en última instancia, en la indiferencia entre el material significante y la representación significada: "la palabra y el nombre no tienen meramente la función de describir y retratar, sino que contienen dentro de sí al objeto y a sus propiedades reales. Palabra y nombre no designan y significan, son y actúan. En la mera materia sensible del lenguaje, en el mero sonido de la voz humana... reside un peculiar poder sobre las cosas... La palabra formada es, en sí misma, restringida e individual: cada palabra gobierna un específico reino del ser sobre el que puede decirse que ejerce un poder ilimitado y soberano" [53]. La palabra, pues, domina un determinado ámbito de la realidad, de donde se desprende que quien posee la palabra adquiere dominio sobre ese ámbito. Partiendo de este supuesto se comprende la tendencia a monopolizar ciertas palabras así como que la lucha por el justo y legítimo uso de ciertas palabras fuera uno de los componentes de la pugna por el poder. Tal fué, por ejemplo, el caso de la disputa por el nombre de "Roma" y de "romano" durante

---

[53] Cassirer, *Ob. cit.*, pág. 40.

la Edad Media entre el Imperio oriental y el occidental y, dentro de éste, entre la Curia y el emperador [54].

En su vida ordinaria el hombre utiliza el lenguaje en su función de simple designador de objetos de acuerdo con la significación que el uso o la definición específica han dado a ciertas palabras. Pero ello no es obstáculo para que en algunas facetas de su vida continúe operando una idea mítica del lenguaje en la que éste no se muestra tanto como una función, ni como un mediador intelectual entre el hombre y los objetos, cuanto como una substancia con la que se siente vinculado y que es inseparable de la palabra. Tal sucede en la vida religiosa, donde, para poner el ejemplo más significativo, ciertas palabras constituyen un momento integrante de los sacramentos. Pero también en un contexto emocional muestra el lenguaje ese "retorno a la conciencia mítica reprimida"; también aquí las palabras dejan de ser rótulos designadores de realidades abstractas para ser sentidas como algo indisolublemente unido a una realidad individual y concreta, muy especialmente cuando se trata de nombres propios, respecto a los cuales todavía rige, aunque oscuramente, la antigua creencia de que una persona es la unidad indisoluble de cuerpo, alma y nombre. El nombre de un hijo o el nombre de la amada o, eventualmente, el nombre de un héroe político, no es sentido como un nombre genérico, sino como un nombre único, absolutamente vinculado a una persona individual y sobre el que, por absurdo que ello parezca desde una perspectiva racional, sentimos una especie de derecho exclusivo de uso. La pervivencia mítica del lenguaje nos permite comprender la razón de los símbolos audibles o legibles, así como el fenómeno de la conversión de ciertos conceptos y, por tanto, de formulaciones lógico-racionales en expresiones simbólicas, en palabras a las que se siente cargadas de fuerzas o como fuerzas en sí mismas, y en cuya pronunciación se ponen todas las potencias del alma. Nos referimos a vocablos como "tradición", *Volksge-*

[54] Vid. *La lucha por Roma*, en este volumen.

meinschaft, "Imperio", "cosificación", "dialéctica", "alienación", "proletariado", etc., que en unas ocasiones son usadas como conceptos claros y distintos articulados en un sistema teórico, pero que en otras lo son como una especie de vocablos mágicos cuya virtud radica precisamente en su oscuridad y en sentirlos como poseedores de una especie de fuerza misteriosa. Un rasgo común a nuestra civilización ha sido el reconocimiento de la supremacía del Verbo, reconocimiento que, naturalmente, ha tomado distintas formas históricas. Ahora bien, el prestigio y fuerza de esas palabras a las que acabamos de referirnos viene a ser el resultado de la conversión de la creencia en el poder del Verbo en la creencia en el poder de unos vocablos individualmente considerados y desconectados del sistema teórico al que originariamente estaban articulados como conceptos. Es algo así como la desintegración del Verbo en una pluralidad de vocablos, un fenómeno sobre el que se basa, en una buena parte, el éxito de algunos métodos modernos de propaganda.

Dentro de la simbología lingüística tiene especial significación el fenómeno de la conversión en símbolos, y eventualmente en conceptos, del nombre de ciertos personajes históricos. Se trata de un nombre que transciende a la existencia física de la persona que fué su portadora en razón de que éste encarnó tan plenamente un conjunto de cualidades que se convirtió en la revelación histórica de ellas. Pero, dentro de la dialéctica de este proceso simbólico, el nombre, aun trascendiendo a la existencia de su portador, continúa estando asociado a ella, a la que se tiene como modelo o arquetipo. En resumen: las virtudes se simbolizan en un hombre y éste en un nombre. El nombre viene a representar así el papel de las ideas en el sistema platónico. No podemos detenernos en desarrollar el problema del nombre mítico; diremos simplemente que la configuración simbólica a la que nos referimos es consecuencia: *a*) de esa idea del nombre, a la que antes hemos aludido, como tercera entidad de una persona junto a su cuerpo y su alma y, por tanto, no como mera designación, sino como constitutivo de la personalidad,

como algo indisolublemente articulado a una forma de existencia concreta (tal como se muestra todavía en el cambio de nombre correlativo a la mutación del estado laico en estado religioso) y que en el caso que estamos examinando es una condensación de un conjunto de representaciones y valores; *b*) a la disposición de ciertas épocas, situaciones históricas o estratos sociales a no ver en las cualidades y virtudes conceptos e ideas, sino "esencias mágicas que impregnan nombres célebres" [55], y, en todo caso, *c*) al hecho de que el nombre viene a constituir un resumen o condensación de una existencia o de un acontecimiento [56], y cuando esa existencia ha sido la encarnación de unas cualidades está en la lógica de las cosas que su nombre transcienda a la individualidad de su portador. Dicho de otro modo: los "universales" se hacen nombre personal y el nombre se hace un "universal".

Así, la lengua húngara acuñó su nombre para rey, *király*, del nombre de Carlomagno, y todavía durante la época de Carlos V se asocia su fortuna al nombre mítico de "Carlos" que llevó el primer emperador de occidente. Pero el ejemplo más característico es el de César, nombre llevado originariamente por la persona física de Cayo Julio César, pero que sus sucesores objetivan al transformarlo en título o designación de una magistratura. De aquí tuvo la suerte de pasar al Evangelio ("Dad al César...") de modo que a donde llegó la predicación evangélica llegó el nombre de César. Junto al Evangelio otra serie de fuentes—desde las fábulas y leyendas hasta el Digesto, pasando por los restos monumentales de la Roma antigua—contribuyeron a simbolizar

---

55 F. Gundolf, *César. Histoire et legende.* París, 1933, pág. 70. Utilizamos este excelente estudio para lo que decimos más adelante respecto al nombre de César.

56 Idea muy común en la edad media y en la que se basa el método simbólico arquetípico del que son ejemplo, entre otros, los conocidos versos de Jorge Manrique: «En la ventura Octaviano,/ Julio César en vencer/ y batallar,/ en la virtud Africano,/ Aníbal en el saber y trabajar,/ en la bondad un Trajano», etc.

en tal nombre el mito del Imperio. Como todos los símbolos tuvo significaciones plurivalentes en función de la disposición simbólica: para los reyes y emperadores era la *maiestas*, la magnificencia, el *imperium*, la constancia, la clemencia, etc., en una palabra, las virtudes imperiales; para los caballeros era el compendio de las virtudes caballerescas (valentía, generosidad, *fides*, prudencia, etc.); tampoco falta quien, como Anselmo de Canterbury, lo considere símbolo del Anticristo. No deja de ser reivindicado por los papas hierocráticos como Bonifacio VIII: *ego sunt imperator, ego sunt Caesar*. Pero por ser máximo símbolo de la fama y gloria de este mundo (*O gloria, o pompa, o fama, o regno, o auro, o monarchato*) estaba en la dialéctica de las cosas la recepción del nombre por la literatura ascética que convierte a la tumba de César en símbolo de lo perecedero de las glorias y éxitos humanos y en un elemento del tema del *memento mori*, de lo que puede servir de ejemplo este epitafio de la tumba de un emperador medieval:

Caesar, tantos eras quantus et orbis
Sed nunc in modico clauderis antro.

Pero a pesar de su universalidad y plurivalencia el nombre de César se vincula cada vez más a la dignidad imperial hasta fundirse con ella. Pues, en efecto, el partido imperial tiende con éxito a monopolizarlo como uno de los momentos esenciales de su lucha ideológica contra la Curia—ya que si el Papa es sucesor de Pedro, el emperador es sucesor de César—aferrándose tanto más al nombre cuanto menor iba siendo, vistas las cosas en sus grandes líneas históricas, el poder efectivo del Imperio, como si se quisiera compensar la debilidad real con el poder carismático del nombre. La reivindicación y apropiación del uso, ya patente en los Otones, se intensifica con Federico I Barbarroja y llega a su plenitud con Federico II, que no sólo toma a la persona de César como arquetipo y hace de su nombre uno de los componentes capitales de su mítica y mística del imperio, sino

que lo incluye como título oficial en los documentos públicos, mientras que sus predecesores sólo lo habían usado en los textos litúrgicos. El vocablo "César" o su equivalente en otras lenguas (*Kaiser, Czar*) pasa a ser designación y símbolo de la dignidad imperial con pretensiones ecuménicas. Muy especialmente es usado y simbólicamente sentido en la época del emperador Carlos V, último representante del ideal cesáreo del orden universal, a quien sus contemporáneos llaman "César", sin más, y que ve en la figura histórica de Julio César un modelo a seguir, aunque, naturalmente, subordinado y corregido por la concepción cristiana, como lo muestran las palabras con que se refiere a la victoria de Mühlberg, eco del *veni, vidi, vinci*: "Vine, vi y Dios venció".

No vamos a ocuparnos aquí de la aventura posterior del nombre de César. Diremos simplemente, y para terminar, que a partir de la revolución francesa cobra la significación del *imperator* que desde el caudillaje militar asciende al poder político y que se contrapone a Bruto, convertido también en nombre simbólico de ciertas virtudes. Tal es el contraste con que operan estos versos de Edgard Quinet, en los que se imagina a Bonaparte meditando antes del 18 de Brumario:

Ou Brutus, ou César... Brutus homme de bien
César, âme du monde...
César n'a point d'égal. Brutus n'a point de vices...
Brutus est la vertu, César est la puissance...

2. El símbolo y la historia

Sin embargo, el ámbito de la conciencia mítica que, como hemos visto, es el supuesto de la vigencia simbólica, puede ser mayor o menor según las distintas épocas históricas, y, a su vez, dentro de cada una de ellas, la simbología política puede tener una mayor o menor importancia según las circunstancias.

A. *La presencia de la conciencia mítico-simbólica en las grandes épocas históricas.*

a) Durante milenios—puede afirmarse a *grosso modo* que hasta el siglo V a. d. C.—el hombre estuvo dominado por la conciencia mítica que, desconociendo el concepto, había de transmitirse a través de la imagen y del símbolo, de unas imágenes y de unos símbolos profundamente comprendidos e intensamente vividos como acordes con la sola estructura mental vigente y con la única fundamentación ontológica de la existencia. Es cierto que en las épocas míticas pueden desarrollarse métodos de integración política de una avanzada estructura racional. Tal fué el caso de los antiguos Imperios orientales que constituían lo que Wittfogel llama "civilizaciones o sociedades hidráulicas" [57] y cuyas grandes y delicadas obras exigían una organización altamente desarrollada y unos amplios conocimientos de los fenómenos naturales, expresados en relaciones numéricas. Pero la base de la conciencia continuaba siendo mítica, ya que las ideas y creencias y—si pudiera hablarse de ello como algo autónomo—el pensamiento político en general, se formulaban y transmitían en símbolos e imágenes, de modo que la función unificadora e integradora que le corresponde al pensamiento se desarrollaba por la vía simbólica. No había una teoría, sino una mitología sacro-política expresada a través de una rica simbología: los conocimientos astronómicos se fundamentaban en la astrología (que sin duda es una etapa muy importante hacia la racionalización y abstracción del pensamiento, pero que todavía está míticamente fundada y vivida); los geométricos, en una mística del espacio y del número (todavía presente en Pitágoras); la burocracia egipcia se fundamentaba en la creencia en el *maat* y el mismo Gran Visir no era más que la imagen de *Thot,* que surgió con la creación para ayudar a *Ra.*

[57] K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism.* New Haven, 1957. Sobre la presencia del pensamiento racional en los Imperios orientales, vid. también R. Berthelot, *La Pensée, de l'Asie et l'Astrobiologie.* Payot, 1949.

b) En Grecia, y en torno al siglo V (a. J.), se abre paso el entendimiento filosófico-racional de las cosas y con ello un nuevo modo de estar en el mundo y de captar la realidad, que ya no se expresa en una mitología y, por tanto, a través de imágenes y de símbolos, sino de conceptos. El mito ha cedido su lugar al *logos*. En verdad que, incluso dentro de esta explicación teórica de las cosas, no deja de utilizarse algo que se parece externamente al mito, pero se trata de un mito desubstancializado, convertido en relato, en mitologema, en una leyenda o en un auxiliar del concepto, pero no de "una realidad vivida", lo que con razón sostiene Malinowsky, constituye una característica esencial del auténtico mito. Mientras que hasta ahora el hombre había existido radicalmente en lo sacro, única realidad tenida por auténtica, en cambio, a partir de ahora, lo sacro queda limitado al campo religioso. La mitología política es, así, sustituída por la teoría política racionalmente configurada y conocida a través de los conceptos y no de los símbolos (aunque se use el mitologema como elemento auxiliar), al tiempo que se pretende que la *praxis* política esté, igualmente, dominada por criterios racionales. Sin embargo, esta sustitución del mito por el pensamiento racional sólo tuvo éxito para un determinado plano socio-cultural, para un determinado ámbito espacial y para un determinado tiempo, es decir, ni penetró en las capas profundas de la sociedad, ni se extendió a todos los pueblos del mundo antiguo, ni rebasó, por el momento, el siglo III (a. J.), pues con Alejandro y el período helenístico comienzan a adquirir preeminencia las concepciones míticas en lo que al campo de la política se refiere, aunque a veces aparezcan articuladas en sistemas filosóficos.

Roma, como todos los pueblos, comenzó viviendo en el mito. Pero, de un lado, se incorpora a las formas racionales filosóficas de pensamiento originadas en Grecia, y, de otro, desarrolla sus propias formas racionales en el campo de la organización político-administrativa y especialmente del derecho, más tarde llamado la "razón escrita". Sin embargo,

los símbolos y la mentalidad simbólica estuvieron siempre presentes en los supuestos del orden político romano, fuera que se tratara de símbolos originarios, fuera de símbolos importados de las monarquías helenísticas y orientales. No sólo creía poseer en ciertos objetos los *pignora imperii,* sino que otros símbolos, como el *pomerium,* los *fasces, S. P. Q. R.,* etcétera, son esenciales para la comprensión del orden político romano; desde el siglo II (a. d. C.) los *comitia curiata,* es decir, la asamblea del pueblo romano ordenado en razón de estirpes, no se reunían en pleno, sino con treinta lictores que simbolizan a las treinta curias o que, más bien, eran las treinta curias, puesto que su asentimiento era el de los *comitia curiata* en pleno; el general romano que ascendía en triunfo al Capitolio simbolizaba a Júpiter; la urbe misma se convirtió para los pueblos del Imperio en símbolo de éste, y lo mismo sucedió con el emperador que, a su vez, simbolizaba a Roma, como lo muestra la fórmula *ubi imperator ibi Roma,* donde está el emperador está Roma, o, dicho de otro modo: el emperador lleva consigo a Roma.

La lucha ideológica entre el cristianismo y el Imperio se realizó en su parte principal a través de la literatura simbólica, de la que es ejemplo relevante el Apocalipsis de San Juan. Con la victoria del cristianismo la mayoría de los símbolos políticos imperiales, de un lado, pasan a tener como sujeto originario a Cristo, usándolos el emperador en calidad de su vicario o imagen, y, de otro, sufren ciertas modificaciones en su configuración por la incisión en ellos de elementos simbólicos cristianos. Un estudio de la simbología del Imperio cristianizado bastaría para darnos un conocimiento sintético y esencial del espíritu que lo presidía.

c) La Alta Edad Media vuelve a considerar lo sagrado como la realidad última y radical y bajo este supuesto el mito y el símbolo adquieren profunda vigencia. La estructura espiritual de la época derivaba de dos fuentes: una, la esencial y fundamental, constituída por el núcleo de ideas judeo-cristianas, es decir, por un pensamiento prefilosófico de conformación mental mítica y expresado capitalmente a

través de imágenes y de símbolos; otro, todavía accesorio y fragmentaria y deficientemente conocido, constituído por ideas originadas en el pensamiento clásico, y que sólo comenzaría a alcanzar preeminencia a partir del siglo XIII. Dentro de este mundo espiritual, incluso en el seno de la dirección escolástica, tuvo la simbología un preeminente papel como vía para captar lo invisible mediante lo visible, de acuerdo al principio de Dionisio Areopagita, según el cual el hombre sólo puede alcanzar las cosas espirituales mediante la guía de las materiales. El mundo, según Hugo de San Victor, es un libro escrito por Dios en figuras y signos que manifiestan la divina sapiencia y a través de los cuales se transciende a las apariencias para alcanzar el *logos*, y, por eso, el uso del símbolo, entendido por el mismo autor como *collatio formarum visibilium demostrationem*, es uno de los métodos de conocimiento característicos de la época. Muy especialmente se pone de manifiesto en el campo del arte, donde las bellas formas tienen, según Scoto de Erigena, el carácter de teofanías promovedoras de devoción y reverencia; y es una idea generalmente vigente que en la forma artísticamente elaborada, en la *visibilis pulchritudo*, está la imagen de la *invisibilis pulchritudo*. Como consecuencia de estas premisas, los símbolos y las imágenes de las iglesias fueron para la masa del pueblo la vía principal de recepción y de participación en los bienes de la cultura, una especie de libro abierto escrito en piedra en el que todos podían instruirse.

Además, la sociedad de la Alta Edad Media no sólo era una sociedad sacralmente concebida, sino también fundamentada y cimentada concretamente sobre los sacramentos, ya que se ingresaba en ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente a través de la eucaristía, de manera que los no bautizados o los excomulgados quedaban fuera de la sociedad cristiana tanto en sentido ideal, como en el real[58] Ahora bien, el sacramento fué definido por San Agus-

[58] Vid. mi libro, *El reino de Dios*, arquetipo político. Madrid, 1960, págs. 65 y ss.; 132 y ss.

tín como "el signo visible de las cosas invisibles", y en todo caso es un símbolo a través del cual Jesucristo opera su gracia siempre que sea administrado por quien tenga poder para dispensarlo y se acompañe del debido rito. Desde el punto de vista político, la unción regia fué considerada hasta el siglo XII como un sacramento y, más tarde, como un cuasi-sacramento. En el acto de la coronación se le entregaban al rey las insignias de la realeza—cuya honda significación hemos visto en las páginas anteriores—acompañadas de los dones y virtudes del poder y de la dignidad real que cada una de ellas simbolizaba. Además, lo mismo que en otros campos, la argumentación de referencia simbólica está muy presente en las polémicas políticas de la época como se muestra, entre otros testimonios, en los argumentos de las "dos espadas" o del "sol y la luna", así como en la argumentación tipológica-arquetípica según la cual las figuras presentes simbolizan figuras arquetípicas primordiales. Valga como ejemplo este texto de Honorio Augustodunense: "Abel, que era pastor de ovejas, tipifica el sacerdocio... fué matado por su hermano, porque el sacerdocio es a menudo oprimido por la realeza... Caín, que cultivaba el campo y construyó una ciudad en la que gobernó, tipificaba la realeza" [59].

A partir del siglo XIII comienza a iniciarse un proceso de racionalización del pensamiento que marcha parejo con la tendencia hacia la desacralización de la política, definitivamente llevada a cabo en el campo teórico por Maquiavelo. A una sociedad cristocéntricamente fundada, sucedió una sociedad iuscéntrica o fisiocéntrica, centrada en el derecho o en la naturaleza, es decir, en dos realidades plenamente arrancadas por el nuevo pensamiento a la esfera sacra y sólo asequibles a través de conceptos racionales. En estas condiciones, el mito y el símbolo tienen poco que hacer en el campo de la doctrina política, pues hasta el mismo tenso y contradictorio barroco más que con símbolos, en nuestro sentido, opera con alegorías, emblemas y jeroglíficos—con algo que no encierra tanto un "misterio" cuanto un "enigma"—y

[59] Honorio Augustodunensis, *M. G. H. Lit. de Litte.*

orientado en una dirección socio-cultural inversa al símbolo en la Edad Media, pues no se trata de un lenguaje que pueden entender todas las capas sociales, sino, por el contrario, de un lenguaje dirigido a las capas cultivadas y que exige una fuerte cultura y un contínuo y conjugado ejercicio de la imaginación y del pensamiento. En una palabra: se trata de un lenguaje para *élites*, correlativo al carácter aristocrático de este período de la historia política. A medida que pasa el tiempo, avanza el proceso de desacralización y de racionalización, de modo que lo que no fuera resultado de un pensamiento claro y distinto expresado en un sistema de conceptos era, teóricamente hablando, nostalgia romántica, residuo de tiempos góticos, supersticiones o un empeño contrario a la naturaleza humana y a contrapelo de la historia. Así, pues, el pensamiento mítico y los símbolos parece que pasan a segundo plano como vía de conocimiento y factores integradores de la política. Pero, sin embargo, ello no quiere decir que el mito y el símbolo dejaran de estar presentes: de un lado, la capa campesina, que no entiende de teorías y que constituye prácticamente el noventa por ciento de la población, continúa teniendo una mentalidad mítica y, por ejemplo, cree en la realeza más que el rey mismo: "si no llueve—dice Gustavo Wasa en 1527—me echan a mí la culpa, si no tienen sol hacen lo mismo, si tienen mal año, hambre, peste o algo parecido, he de cargar con la culpa, como si no supieran que soy un hombre y no Dios" [60]; de otro lado, los mitos y los símbolos del sistema monárquico absolutista eran tan evidentes que no se necesitaba hablar de ellos, pues pertenecían al conjunto de creencias sobre el que se fundaba la racionalidad del sistema. Así, pues, el pensamiento teórico marchaba por las vías racionales, pero sustentado sobre unos supuestos míticos, que se conservan celosamente en los países absolutistas y, si cabe, aún más celosamente en aquellos países en los que—como Inglaterra—el rey tiene escaso poder efectivo.

---

[60] Wolff-Windegg, *Ob. cit.*, pág. 58.

d) Por eso, la ofensiva contra la monarquía absolutista se orientó a acentuar la función de la razón y el valor del esquema racional del Estado, a la sustitución del mundo mítico por "el mundo de la razón", del reino concreto e histórico por "el reino filosófico ideal". Todo ello bajo el supuesto antropológico de que el hombre es potencialmente un ser racional y que para realizar esa potencialidad es preciso liquidar los prejuicios y supersticiones que le impiden actualizar su ser. De aquí que una buena parte de la ofensiva estuviera concretamente orientada a desmitificar la monarquía sacra o, como se diría más tarde, el trono y el altar, tendencia que culminó simbólicamente en el acto del ciudadano Rull al destrozar, durante la Revolución francesa, la ampolla que contenía el santo óleo con el que se ungía a los reyes de Francia, que, de acuerdo con la piadosa leyenda sacro-política, había sido enviada desde el cielo para "mejor defender a la Corona" y que, según Campanella, mientras ella durara duraría la esperanza en Francia (*Et dum durat, durat spes in Gallis*: *ex Dan. IX*; *Oseae, III*)[61].

La revolución francesa fué precedida, como es sabido, de grandes teorías racionalistas y se considera a sí misma como la revelación de la razón en la historia. Sin embargo, ello no impidió que apareciera adherida a un conjunto de mitos bien como supuesto de las doctrinas mismas, bien como concretización tanto de sus propias ideas como de las de sus adversarios, ni tampoco que fueran estos mitos y sus correspondientes símbolos—en parte, nuevos, y en parte, restauración de símbolos clásicos—y no las abstrusas doctrinas de Rousseau y otros pensadores las que movilizaran a las masas para la lucha por el nuevo régimen y por su futuro mantenimiento. El muy racional orden burgués, a pesar de sus adelantos técnicos, no sólo no eliminó sino que acentuó la creación y difusión del mito: "Se había creído hasta ahora—escribe Marx en 1871—que la formación de los

[61] Campanella, *Ecloga in principis Galliarum Delphini*, en *Tutte le opere di Tommaso Campanella*. S. l. (*Classici Mondadori*), 1954, I, pág. 292.

mitos cristianos bajo el Imperio romano sólo había sido posible porque todavía no se había descubierto la imprenta. Es justamente al revés. La prensa diaria y el telégrafo, que en un momento expanden sus invenciones sobre toda la superficie terrestre, fabrican más mitos en un día (y el rebaño burgués los cree y los expande) de los que podían fabricarse antes de un siglo" [62].

Pero, a su vez, frente al orden político racional originado en la revolución se alzaron ideologías sociales que en una buena parte significaban la actualización de antiquísimas y profundas representaciones míticas (a las que, para ser leal al mito del siglo XIX, se las dió forma científico-racional) y de sus correspondientes símbolos. Finalmente, lo que estaba subyacente, pero oscuro, se hizo claro para el fascismo, especialmente en su forma nacional-socialista, que, con plena conciencia, se dispone a crear los mitos de la época y que parte de una idea clara de las posibilidades del símbolo como algo que, "con arreglo a leyes eternas", actúa de un modo inmediato para agrupar a los hombres en adherentes y adversarios y que permite "acceder directamente a una esencia general expresiva de un mito vital" [63]. Pero como los mitos son lo radical, la equivocación respecto a ellos es también radical, como lo demostró el tremendo fracaso histórico del nacional-socialismo.

B. *La conciencia mítico-simbólica y las situaciones históricas.*

Así, pues, desde que el hombre ascendió a la alta cultura hay una constante presencia tanto de la ordenación racional como de las representaciones míticas. Lo que varía es: a) el

---

[62] Marx, *Briefe an Kugelmann*. Berlín, 1952, pág. 131 (carta de 27 julio 1871). Cierto que probablemente Marx se refiere aquí al mito en tanto que fábula, pero ello no es obstáculo para la pervivencia de la actitud mítica en época de desarrollo técnico.

[63] Discurso de Rosenberg en la Dieta del Partido, de 1929, cit. por H. Brenner, *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*. München, 1963, pág. 276.

grado de conciencia que se tenga de ambas realidades; b) la mayor o menor presencia del mito o de la racionalidad, y c) dentro de ello, la mayor o menor importancia del símbolo político. Los grandes imperios orientales de las civilizaciones hidráulicas operaban con desarrollados sistemas racionales sin que tuvieran conciencia de ello; la civilización contemporánea, en cambio, tiene como supuestos y como fines últimos de sus sistemas unas creencias en las que están presentes componentes míticos, aunque tales componentes hayan sido ignorados hasta tiempos relativamente recientes. Pero, como hemos visto en las páginas anteriores, el hombre para su orientación e instalación en el mundo necesita tanto de las creaciones intelectuales como de las creencias míticas. La entrega unilateral a una o a otra significa una enajenación, una infidelidad a la condición humana, y, por eso, cuando se desarrolla excesivamente una ordenación racional o cuando el hombre deja de creer en los fundamentos y en los fines del sistema todo, entonces no se encuentra debidamente instalado ni orientado y, buscando una nueva instalación y orientación, hace intervenir brutalmente al mito. Así, según Jung, cuando un sistema racional erigido originariamente sobre unos determinados símbolos deja de satisfacer las necesidades de los hombres en una época dada, se vuelve a las energías originarias, a las representaciones del inconsciente colectivo, es decir, a los arquetipos revelados en símbolos a los que se trata de dar forma consciente. Y como el hombre ha de mantener el debido equilibrio entre su consciente y su inconsciente, entonces, a una sociedad demasiado racionalizada suele suceder una irrupción de fuerzas irracionales expresada en una nueva simbología o, más bien, en una reactualización de símbolos originarios.

Análogas son las conclusiones a que llega Cassirer desde una perspectiva distinta. La ordenación racional es eficaz en situaciones normales, pero deja de serlo en las anormales: "en épocas quietas y pacíficas, en período de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. Parece estar a prueba de cualquier ataque", pero

"en todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten el resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden seguridad en sí mismas. En estos momentos se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí acechando en la tiniebla, esperando su hora y oportunidad. Esta hora se presenta cuando los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza por una razón o por otra, y no pueden ya combatir a los demoníacos poderes míticos" [64].

Así, pues, la mayor o menor presencia del mito o del símbolo está condicionada por la época y por la circunstancia histórica. Dentro de ello, la intensidad de la presencia de la simbología política en un determinado tiempo es mayor o menor según el grado de autonomía logrado por la política respecto a otras esferas de la realidad y según la importancia concedida a la política dentro del esquema vital dominante en una época. Es claro que en un tiempo en el que la política no ha adquirido autonomía respecto a la religión, los símbolos políticos son, en una última instancia, símbolos religiosos y que, en cambio, una política secularizada se anuncia y se desarrolla en la creación de sus propios símbolos o por la politización de símbolos religiosos. Además, hay épocas radicalmente politizadas en las que están en cuestión los fundamentos del orden político y la distribución del poder entre los grupos de la sociedad; pero hay, en cambio, otras que consideran a estos problemas como resueltos y están concordes respecto a los fundamentos y a los sujetos del poder. En estas épocas, naturalmente, la tensión en el campo simbólico-político es mucho menor; existen ciertamente símbolos, pero son indiscutidos y la emotividad que provocan es escasa e intermitente.

Hay, además, épocas o, dentro de una época, grupos sociales que no ven simplemente en la política uno de los órdenes en que ha de desarrollarse la vida humana, uno de

---

[64] Cassirer, *El mito del Estado*. México, 1947, pág. 331.

los campos vitales junto a los demás, sino el fundamento ontológico y la raíz de la existencia humana y, consecuentemente, no algo a lo que se le pide la solución de ciertos problemas, sino algo que puede resolver radicalmente el problema todo de la existencia. En una palabra, transfiriendo a la política vivencias religiosas, la sienten como la vía y el orden de salvación, sea porque, como en el mundo antiguo, se crea que la salvación, aun siendo obra de la divinidad, se revela a través de un orden político traído por una figura carismática de naturaleza sacra; sea porque el hombre, aun perdiendo la creencia en la divinidad, pero no habiendo perdido el sentimiento de criatura, ponga toda su esperanza de salvación en una doctrina y en un orden político redentores. Tal fenómeno ha dado lugar a lo que algunos llaman "religiones políticas", sin que tengamos que detenernos aquí sobre si tal denominación es o no correcta. En todo caso, es claro, al menos, que ciertas ideologías y movimientos políticos no pueden ser plenamente comprendidos más que con la ayuda de representaciones originariamente religiosas aunque traducidas a categorías arreligiosas. Ahora bien, es patente que cuando se concibe a la política como la vía y el orden de salvación, cuando se transfieren a ella vivencias sacras, entonces, la presencia de la simbología política es mucho más extensa, intensa e íntimamente sentida que pueda serlo en otras épocas.

Pero, dentro de las épocas politizadas, la eficacia y el vigor de los símbolos se hace particularmente intenso cuando la crítica del adversario abandona su carácter intelectual para adquirir carácter existencial, o, dicho con palabras de Marx, cuando la crítica pasa al período de la *praxis*, pues entonces: "la crítica no es la pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión... su tema es su *enemigo* al que no quiere refutar, sino *aniquilar*, ya no hay para ella "objetos respetables", sino... *existencias* despreciables... no se da como fin de sí misma, sino solamente como *medio*; su *pathos* esen-

cial es la *indignación*, su trabajo esencial la *denuncia*" [65]. Planteada la crítica en estos términos, los símbolos adquieren una importancia de primer rango como algo que no sólo revela una representación del enemigo, sino que nos llama a comprometernos existencialmente en la lucha por su aniquilamiento.

Pero del mismo modo que la idea de la política como salvación es la forma extrema de politización, así la indiferencia o la repulsa a la política es la forma extrema de apolitización y, en tales épocas, la simbología política tiene escasa existencia y las necesidades simbólicas del hombre se orientan hacia otros contenidos. Tal parece ser, según Th. Eschenburg, la situación actual de Alemania y de otros países: "ya no existe en nuestro tiempo la apasionada entrega a los símbolos cuya contrapartida es la enemistad contra determinados símbolos. La indolencia simbólica es un fenómeno que aparece en forma particularmente enérgica en nuestra *Bundesrepublik*, pero que se muestra también en muchos otros Estados occidentales y que, por lo demás, no es otra cosa que una expresión de la falta de conciencia política y de sentimiento nacional", y añade: "no es extraño que la vieja generación alemana con los cambios de símbolos que le ha tocado vivir, tenga una cierta repulsión y escepticismo respecto a los símbolos; por su parte, el escepticismo de la juventud respecto a los símbolos se comprende por su repulsa a la propaganda política" [66].

3. SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA TÉCNICA SIMBÓLICA

Una teoría de los símbolos habría de plantearse el problema de la posibilidad de una fundamentación teórico-racional que sustituyera a la simple intuición en la elección y utilización de las configuraciones simbólicas. En este sentido

---

[65] Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften.* Leipzig, 1932, I. pág. 266.
[66] Th. Eschenburg. *Deutsche Staatssymbole,* en *Zeit,* núm. 31, 3, agosto, 1962.

vamos a referirnos a dos teorías: la primera, debida a Jung, considera el problema desde el punto de vista de la psicología profunda; la segunda, expuesta por Seldmayr, lo considera desde el lado ontológico.

Jung estudia los símbolos como concepto fundamental de su "psicología profunda". Formula el concepto de símbolo en oposición a signo y a alegoría: "todo criterio que explique la expresión simbólica como analogía o designación abreviada es *semiótico*. En cambio, será *simbólica* la concepción que declare la expresión simbólica como la mejor formulación posible—luego imposible de exponer más clara o carecterísticamente por de pronto—de una cosa relativamente desconocida"; por consiguiente: "el símbolo presupone siempre que la expresión elegida es la mejor designación o la mejor fórmula posible para un estado de cosas relativamente desconocido, pero reconocido como existente o reclamado como tal" [67]; una vez que la cosa puede exponerse de manera más clara el símbolo no tiene sentido, muere y da lugar al concepto o al mero signo. Para comprender la función de los símbolos en el pensamiento de Jung hemos de aludir a su concepción sobre los componentes de la psique. La psique está compuesta: a) del círculo consciente, que no ocupa más que una mínima parte de la personalidad (pensamiento, intuición, sentimiento y sensación); b) del círculo inconsciente, que constituye la parte más extensa e importante de la psique y de la que depende el consciente "en todas las circunstancias importantes de nuestra vida"; este inconsciente se divide, a su vez: i) en personal, formado por experiencias individuales olvidadas o reprimidas; ii) en colectivo, formado por experiencias comunes a toda la humanidad, o a grandes grupos humanos, desde el comienzo de la vida y que constituyen, por tanto, la "experiencia primordial" y general humana y que se revela como un conjunto de ideas o imágenes primordiales "estampadas en el cerebro humano por eones". Estas imágenes son designadas

[67] C. G. Jung, *Tipos psicológicos*. Buenos Aires, 1960, pág. 467.

por Jung como "arquetipos", que vienen a ser así "el depósito de las experiencias constantemente repetidas de la humanidad" y que "producen recurrentemente similares ideas míticas, pues, en realidad, los mitos son el contenido de los arquetipos" [68].

Ahora bien, la psique genera desde las profundidades del inconsciente una energía en grado superior a la necesaria para la satisfacción de las necesidades elementales, remanente de energía que al dejar de ser reprimido y, por tanto, al desplegarse, permite la creación de la cultura. Su vía de manifestación y de relación con el consciente es el símbolo, que viene a ser así, "esencia e imagen de la energía psíquica". En verdad que hay símbolos individuales y símbolos de grupos humanos particulares (familias, tribus, pueblos, iglesias, etc.), pero la fuente originaria de todos estos símbolos, algunos socialmente extensos pero, en todo caso, no universales, son los símbolos emergentes del insconciente colectivo, de la capa más profunda de la psique, es decir, de los arquetipos. Así, pues, los símbolos originarios y auténticos están determinados por los arquetipos, de los que son la expresión perceptible. A estos símbolos pertenece, por ejemplo, el mandala, el árbol de la vida, el héroe destinado a ello desde niño (el niño-héroe o el niño-dios), el sol (en sus varias expresiones simbólicas), el paraíso, etc. Sólo los símbolos originarios, bien que manifestados en expresiones históricas concretas pueden tener profundas significación social, sólo ellos tienen, incluso, el poder de fascinación y de desencadenamiento del pensamiento consciente. Pueden estar y están soterrados en las profundidades de la psique, pero prestos a emerger ante una circunstancia histórica favorable. No podemos resumir de modo más breve la significación de los símbolos en la teoría de Jung que reproduciendo estas palabras de Ira Progoff: "Primero, en su aspecto *psicológico*, los símbolos aparecen como produc-

---

[68] C. G. Jung, *Tow Essays on Analitical Psichology*. New York, 1956, págs. 75 y ss.

tos naturales del proceso psíquico y emergen desde el inconsciente hacia actitudes conscientes. Segundo, en su aspecto *social*, que es también el lado funcional del símbolo, canalizan las energías del individuo en actividades del grupo. Tercero, en su aspecto *histórico*, el símbolo irrumpe en formas varias y cambiantes de acuerdo a los factores del tiempo y de la cultura. Y cuarto, Jung llega a lo que ha de llamarse el aspecto *ontológico* del símbolo en el sentido de que aquí el símbolo es entendido como el medio por el que el hombre se articula, desconociéndolo, al modo del ser primordial en el que se manifiesta su naturaleza" [69].

Ahora bien, siendo los símbolos originarios o fundamentales expresión de los arquetipos, es claro que el conocimiento profundo de las posibilidades arquetípicas, unido a un conocimiento del estado del inconsciente colectivo en un período dado de la historia pueden ser la vía que revele las actitudes del hombre, incluida su dimensión consciente, para el período histórico inmediato. El mismo Jung hace notar en uno de sus trabajos que hacia 1918 observó en algunos de sus pacientes ciertos disturbios mentales que no pudiendo explicarse por experiencias personales, había que atribuirlos al inconsciente colectivo, y cuyos símbolos mostraban una regresión a la violencia, a la crueldad, en una palabra, "a todas las potencias de las tinieblas". Unos años más tarde, las masas conformaron la historia con arreglo a esta mitología en la que arquetipos dormidos pero no muertos salieron a la luz. Y, desde luego, Jung en algunos de sus trabajos ha profetizado certeramente ciertos rasgos que caracterizaron a la sociedad unos años más tarde. Ahora bien, si los supuestos de Jung son ciertos, cabría la posibilidad de descubrir las significaciones simbólicas latentes en un tiempo y en un grupo destinadas a tener éxito histórico y, por consiguiente, cabría operar con las configuraciones simbólicas adecuadas. Aparte de ello, la teoría de

---

69 I. Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning*. New York, 1953, pág. 192.

Jung constituye una explicación del fenómeno de la recurrencia simbólica, del que hemos tratado en páginas anteriores.

H. Seldmayr trata de fundamentar una "crítica de la razón simbólica" [70]. Entiende que la substancia de las cosas está cargada de símbolo, de modo que "comprender verdaderamente el ser de una cosa significa, al mismo tiempo, conocer su significación simbólica y el alcance de esta significación" [71] (así, por ejemplo, en la esencia del color rojo están contenidas sus posibilidades simbólicas), pero que, a su vez, esta vinculación entre el símbolo y la esencia nos permite encontrar el fundamento último de las representaciones simbólicas (es decir, que la simbología asumida por el rojo tiene como fundamento la esencia del rojo). Por consiguiente, en la esencia de la cosa yace un valor simbólico, a la vez que los símbolos radican y se fundamentan en la esencia de las cosas. De acuerdo con ello, hay que distinguir entre símbolos históricos, temporalmente condicionados, y símbolos ontológicos, perpetuamente válidos, no creados ni por el consciente ni por el inconsciente humano, pues se trata de contenidos ónticos cuya plena significación está en la profundidad o esencia del fenómeno desde la que se transponen a distintos campos del ser unidos entre sí por una analogía óntica. Bajo estos supuestos es posible y necesaria una simbología ontológica fundada sobre una *Realontologie* o, dicho de otro modo, una "simbología crítica" o "una crítica de la razón simbólica". Seldmayr desarrolla para ilustrar su tesis algunos ejemplos entre los que elegimos el del color rojo al que ya hemos aludido en las líneas anteriores.

El color rojo. entendido desde un punto de vista ontológico-gnoseológico, es, como todos los colores, una conjugación de luz y oscuridad. La luz es el fondo y la oscuridad

---

[70] H. Seldmayr, *Idee einer Kritischen Symbolik, en Archivio di Filosofía,* 1953, dice basarse en un trabajo de H. Conrad-Martins, que no he podido consultar.

[71] Seldmayr, *Loc. cit.*, pág. 76.

el primer plano que, deteniendo a la luz, no permite que se desarrolle plenamente. Demostración naturalista de ello es el color rojo asumido por la clara luz del sol dentro de un velo oscuro al amanecer y al crepúsculo. Ahora bien, en este reconocimiento de la esencia del color rojo está ya incluido su valor simbólico: el rojo es la luz amordazada, la brasa contenida o, podría decirse, la brasa sin más. Es lo luminoso reprimido y por eso el rojo es el color de la pasión, pues la pasión es en el campo psíquico la brasa, la llama contenida. O sea, que en la esencia del rojo está ya dado un simbolismo fundado sobre relaciones ónticas. De aquí que la bandera roja sea el símbolo natural de la revolución, especialmente antes de que irrumpa, de la "llama reprimida"; también es consubstancial a la revolución el fuego que, más que un acto revolucionario práctico, es un acto revolucionario simbólico. Así, pues, la igualdad analógica: rojo-brasa-pasión-revolución, constituye una analogía ontológica no creada por el hombre sino dada en la esencia misma del fenómeno. No se trata, por supuesto, de una analogía de calidad (la pasión no es similar al rojo) sino de una analogía de relación, de algo reprimido que lucha por irrumpir en distintos planos de la existencia. Pero en sus manifestaciones históricas los símbolos son polivalentes y así el rojo tiene más de un significado simbólico, aunque siempre partiendo de la misma constitución ontológica, pues el rojo es también lo evidentemente velado o la manifestación velada (*verhüllte Offenbare*): lo manifiesto o revelado es la luz no captable ni visible en su pureza por el espíritu o por el ojo humano; lo que vela es la oscuridad. Pero la única forma que tiene la luz de manifestarse es sobre un fondo oscuro. La luz como magnificencia o esplendor originario en sí mismo, como fundamentadora, se digna mostrarse en su plena potencia pero con el intermedio de la distancia que la vela. Y de aquí que el color rojo sea también el símbolo de la majestad inaccesible, de la magnificencia.

V. *PALABRAS FINALES Y CONCLUSIONES*

En las páginas anteriores hemos tratado de formular un concepto de símbolo quizá más restringido pero también más preciso que el usado por algunos autores o tendencias. Hemos visto que el carácter político de una configuración simbólica es función de su conexión con los procesos de integración y desintegración políticas. Se ha mostrado que los símbolos son un modo de expresión de la conciencia mítica y que, por consiguiente, sólo pueden entenderse partiendo de las categorías de esta conciencia. Esperamos haya quedado claro que la mayor o menor presencia de los símbolos y la intensidad de su función integradora dependen del factor subjetivo de la disposición simbólica cuya extensión e intensidad puede deberse a factores epocales y circunstanciales; en una palabra, a la distinta situación histórica. Teniendo en cuenta todo ello y especialmente el momento situacional, estimamos que se pueden sacar las siguientes conclusiones respecto a la función y dialéctica de los símbolos en la vida política.

1.—Hay tendencia a recurrir a la configuración simbólica siempre que se trate: *a*) de expresar algo "misterioso", por lo que ha de entenderse no sólo algo enigmático e inefable, imposible de ser captado por un concepto o que un análisis lógico nos revelaría contradictorio, sino también algo que hace emocionalmente presente a una realidad espiritual o espiritualizada y creadora de un vínculo político entre los participantes en ella; *b*) de llevar a cabo una empresa cuya realización exija una tensión tan intensa como para poner en acción la plenitud de las potencias humanas, ya que, como se ha visto anteriormente, el símbolo tiene la virtud potencial de dirigirse a la totalidad de nuestro ser; *c*) de fundamentar existencialmente un orden político, pudiéndose afirmar que a todo nuevo orden acompaña un nuevo simbolismo expresivo de su actitud profunda, y que el sentido y la naturaleza del símbolo puede revelar la naturaleza íntima de un movimiento o de un orden político: en

el *fasces* romano, símbolo clasicista e histórico, restaurado por el fascismo, y en la *swastica* nacional-socialista, símbolo primordial, anterior a la alta cultura y revelador del primitivismo, se muestra, aun dentro de sus rasgos comunes, la distinta naturaleza de ambos movimientos; también los símbolos pueden ser expresivos de hasta qué punto un país, aun entrando en un orden nuevo y en un sistema ideológico e institucional supraestatal, intenta mantenerse leal a su tradición y a su autonomía. Así, por ejemplo, Polonia es el único Estado comunista que ha conservado los colores de su bandera y el águila blanca, es decir, sus símbolos nacionales desde el siglo XIII, lo que se corresponde con la situación política de ese país dentro del bloque soviético.

2.—Dada la unidad, tendiente a ser sentida como identidad, entre lo significado y lo significante, el acierto en el hallazgo de un símbolo es, en determinadas circunstancias históricas, un importante factor para promover adhesiones y generar entusiasmo por la causa que representa. La eficacia del símbolo puede depender de que dé adecuada y concreta expresión a un mito en vía de hacerse actual o, dicho de otro modo, a su capacidad para expresar en una configuración específica un símbolo arquetípico o permanente en vía de reactualización. Por otra parte, siendo el símbolo el lenguaje del mito, éste solo puede tener éxito si encuentra en aquél su adecuada expresión, de manera que a un nuevo mito o a una determinada forma histórica de un mito recurrente le corresponde su propio símbolo. Quizá un conocimiento basado en la psicología profunda y en la ontología del símbolo pudiera ser la base de una técnica simbólica que sustituyera a la pura intuición. Pero el éxito del símbolo dependerá, sobre todo, de la lealtad con que sirvan a sus significaciones aquellos que lo han promovido y de las significaciones valiosas que vaya acumulando a lo largo del tiempo, es decir, de lo que antes hemos denominado tercera etapa del desarrollo simbólico.

3.—Una comunidad política unificada y consolidada—en nuestro tiempo, por ejemplo, una nación—posee una unidad

de símbolos en los que se patentiza visiblemente tal unidad. Pero puede llegar un momento en que esta unidad quede escindida o amenace ser escindida a través de los siguientes procesos que distinguimos a los efectos de la exposición, pero que, en la realidad de las cosas, se pueden dar juntos o muy vinculados entre sí:

A.—Llega un momento en que el grupo dirigente que tradicionalmente era seguido por el resto de la población, pierde el seguimiento de ésta, de modo que sus respuestas a los problemas planteados no son aceptadas por el resto de la sociedad, y, entonces, pueden producirse los siguientes hechos: la unidad que hasta ahora se generaba de modo hasta cierto punto espontáneo trata de ser conservada por aplicación de la violencia, ello se completa ideológicamente por la tendencia del grupo dominante a mostrarse como el encarnador de los intereses y del pensamiento nacionales, definiendo, como necesaria contrapartida lógica, a los otros, a los oponentes, con el signo negativo de "anti"; son la "anti-nación", la "anti-patria", las fuerzas tenebrosas del caos y del mal; unida a esta renovación del viejo mito del antagonismo entre la luz y las tinieblas, va la tendencia a la apropiación de los símbolos tratando de excluir al adversario de la participación en ellos. Entonces, los símbolos antes únicos se constituyen dialécticamente en símbolos de grupo—aunque formalmente conserven su carácter de símbolos de la totalidad—, en símbolos destinados a servir a intereses concretos y particulares; esta degradación o "profanación" de los símbolos llega a su plenitud cuando son utilizados como motivo de humillaciones al grupo adversario; por ejemplo, en ceremonias de cánticos de himnos, izada de banderas, etc., en los campos de concentración, cuya verdadera y adivinada intención no es otra que compensar el resentimiento acumulado contra los que se atrevieron a desafiar el papel dirigente del grupo y a poner en riesgo sus intereses. El grupo, que aun estando en la comunidad nacional, se le ha dicho que no es de la comunidad nacional, el grupo al que se ha tratado de expulsar idealmente de ella, puede reaccionar considerando

como adversarios los símbolos que hasta entonces eran comunes y puede crear como contrapartida su propio mundo simbólico; pero también puede quizá resistir de llegar a esta consecuencia a la que inclina la degradación de los símbolos por parte del grupo dirigente.

B.—En una sociedad antes unificada se produce una escisión por el nacimiento de nuevos grupos que, por sus condiciones existenciales—sean éstas referentes a su constitución y situación social, sean debidas a la recepción de nuevas ideas y creencias en oposición a las que eran fundamento de la sociedad—, se colocan antagónicamente frente a la estructura dominante y a las configuraciones que la simbolizan, y crean entonces sus propios símbolos: por ejemplo, la cruz cristiana frente a los símbolos imperiales de Roma, la bandera roja del proletariado, o la bandera nacional en el caso de una colonia que lucha por su independencia. Si el grupo en cuestión obtiene el triunfo, éste se refleja en la nueva simbología; así, los cristianos, después de Constantino, convierten el lábaro en signo del ejército imperial, clavan la cruz sobre el *globus*—como símbolo de cristianización del orbe o del *imperio mundi*—o sobre otras insignias, y, finalmente, hacen de Cristo el titular originario de los símbolos imperiales. Los nacional-socialistas convirtieron su bandera de partido (roja con un círculo blanco en el centro en el que se albergaba la svástica) en bandera nacional; los bolcheviques hicieron de la bandera roja y de la Internacional—símbolos del proletariado mundial—la bandera y el himno de la Unión Soviética, concebida como Estado del proletariado universal al que se irían añadiendo nuevas repúblicas hasta convertirse en Estado mundial; sin embargo, a medida que el Estado soviético ha sufrido un proceso de nacionalización, la Internacional ha sido sustituída por el himno nacional y la bandera convertida en bandera de un país.

4.—De los supuestos anteriores se desprende: (a) que una estructura política firmemente integrada supone unicidad en los símbolos substanciales, de modo que si hay oposición

simbólica ésta se limite a los símbolos accidentales, lo que implica que la discrepancia no afecta al ser ni al modo concreto de existencia de la unidad política; (b) que el respeto hacia los símbolos vigentes y la solidaridad con ellos es signo de una estructura política firmemente integrada, al menos en su substancia, y (c) que la falta de respeto a los símbolos vigentes o la pluralidad de símbolos en relación de antagonismo es signo de falta de firmeza en la estructura y, quizá, anuncio de su desintegración.

5.—Se desprende también que el antagonismo político tiende a expresarse en símbolos y a desplegarse en una lucha de símbolos y por los símbolos.

La lucha de los símbolos se plantea, ante todo, cuando se trata de destruir la eficacia integradora del símbolo adversario, pues, como con razón dice Tillich, "los auténticos símbolos sólo pueden ser superados por otros símbolos y no por la crítica de sus absurdos, literalmente entendida" [72]. Se plantea igualmente cuando la lucha llega a fondo, cuando se trata de una crítica o de un antagonismo existencial que requiere la movilización de todas las potencias del alma. Por eso, en tales situaciones, cuando el adversario no tiene símbolo se tiende a asignarle uno; si lo tiene se lo carga de significaciones negativas o se le sustituye por una configuración que exprese más adecuadamente su carácter de enemigo total sintetizador de todo lo odioso (por ejemplo: "La Bestia" del Apocalipsis, con referencia al Imperio romano). Este proceso va acompañado del realzamiento y de la carga de prestigio de los propios símbolos, pues de acuerdo con la mentalidad mítica que preside la simbología, tal realce es vivido como si fuera el de las significaciones simbolizadas.

La victoria suele traer aparejada la destrucción de los símbolos adversarios respondiendo a un impulso que viene de las profundidades del inconsciente, pero que durante la segunda guerra mundial fue llevada a cabo con plena conciencia por el nacional-socialismo, especialmente en su polí-

---

[72] Tillich, *Symbol und Wirklichkeit.* Götingen, 1962, pág. 22.

tica de *Entpolonisierung*, que no solamente destruyó metódicamente todos los símbolos políticos polacos, sino también los culturales y religiosos y, en general, todo aquello que pudiera ser politizado en cuanto expresión del espíritu nacional polaco, como los monumentos a las figuras históricas de Polonia, la iglesia de San Bernardino y la estatua de Cristo de Posen, la antigua iglesia de Ostrowaz, etc.[73].

Pero junto a la lucha de los símbolos está la lucha por los símbolos, pues al arrebatar un símbolo al adversario para convertirlo en propio, se piensa que se atrae al propio campo su virtud integradora, y se la resta a su anterior portador. Se trata, en la mayoría de los casos, de adueñarse para sí y para su debida y "razonable" administración, del mito o del mundo ideológico simbolizado en la configuración. A veces se tiene éxito, pero a veces se termina en una frustración por no tener en cuenta que el mito no es idea abstracta que pueda transferirse de uno a otro sujeto pensante, sino algo vivido y, por tanto, adherido a un determinado tipo de existencia. De aquí el fracaso, en nuestra época, de ciertos intentos ingenuos de apoderarse de símbolos proletarios.

6.—La teoría política académica tradicional era ciega para los componentes irracionales de la realidad política. Ello se debía más a los supuestos filosóficos de los que partía, y quizá también a la naturaleza misma de la actividad académica, que a la estructura de la realidad histórica sobre la que teorizaba, pues frente a esa misma realidad una buena parte del pensamiento político extraacadémico, tal como se manifiesta, por ejemplo, en un Sorel o un Nietzsche, fue completamente lúcido para darse cuenta de la importancia política de los factores irracionales, que más tarde inspiraron la *praxis* de los movimientos totalitarios del tiempo presente, ante los que la doctrina académica se mostró completamente inerme. Pero lo cierto es que esos componentes irracionales existen con independencia de nuestra voluntad. Son, de una parte, una realidad mental que está en la base de las ideolo-

[73] Brenner, *Ob. cit.*, pág. 134.

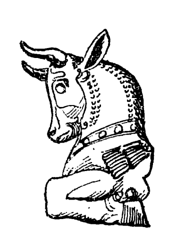
gías y de más de una teoría política; son, de otra parte, un componente real de la *praxis* política capaz de movilizar a las gentes para la acción en un grado inalcanzable por las puras teorías. Por consiguiente, si queremos depurar el pensamiento político de sus componentes míticos, si queremos fundamentarlo científicamente, si queremos trazar la línea de separación entre lo que hay de mítico y lo que hay de racional en las distintas manifestaciones de dicho pensamiento, hemos de conocer como supuesto previo qué es y cómo se despliega históricamente el mito. Por otro lado, sólo conociendo la estructura del pensamiento mítico y reconociendo su importancia se tendrá el instrumento gnoseológico adecuado para captar plenamente la *praxis* política en la que, como hemos afirmado reiteradamente, la mentalidad mítica puede estar más o menos patente en función de las distintas situaciones históricas y de los grupos sociales convertidos en sujetos activos de la política, pero que siempre está presente potencial o actualmente, presta a saltar o configurando ya una realidad política concreta.

Estimamos así que la teoría política necesita acoger entre sus tareas el estudio de los símbolos como modo de expresión de la conciencia mítica y como componentes, en grado más o menos intenso y extenso, de la unidad y de la tensión políticas. A ello se une que las manifestaciones simbólicas de una sociedad y la posición de los individuos ante ellas son indicio de la situación crítica o estable de la sociedad en cuestión, así como el hecho de que ciertas épocas son ininteligibles para la comprensión política si no se tienen en cuenta sus componentes irracionales. Y, finalmente, que la misión de la teoría política no consiste sólo en conocer el presente, sino también en dar los supuestos sistemáticos para el conocimiento del pasado y, como hemos visto, hubo civilizaciones fundadas en un pensamiento simbólico-mítico y, por tanto, sólo accesibles a través de sus categorías.

INDICES

INDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

INDICE GENERAL



ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 8 DE NOVIEMBRE DE 1964
EN LOS TALLERES DE GRÁFICAS
ROMA, EMILIO FERRARI,
NÚM. 30. MADRID-17